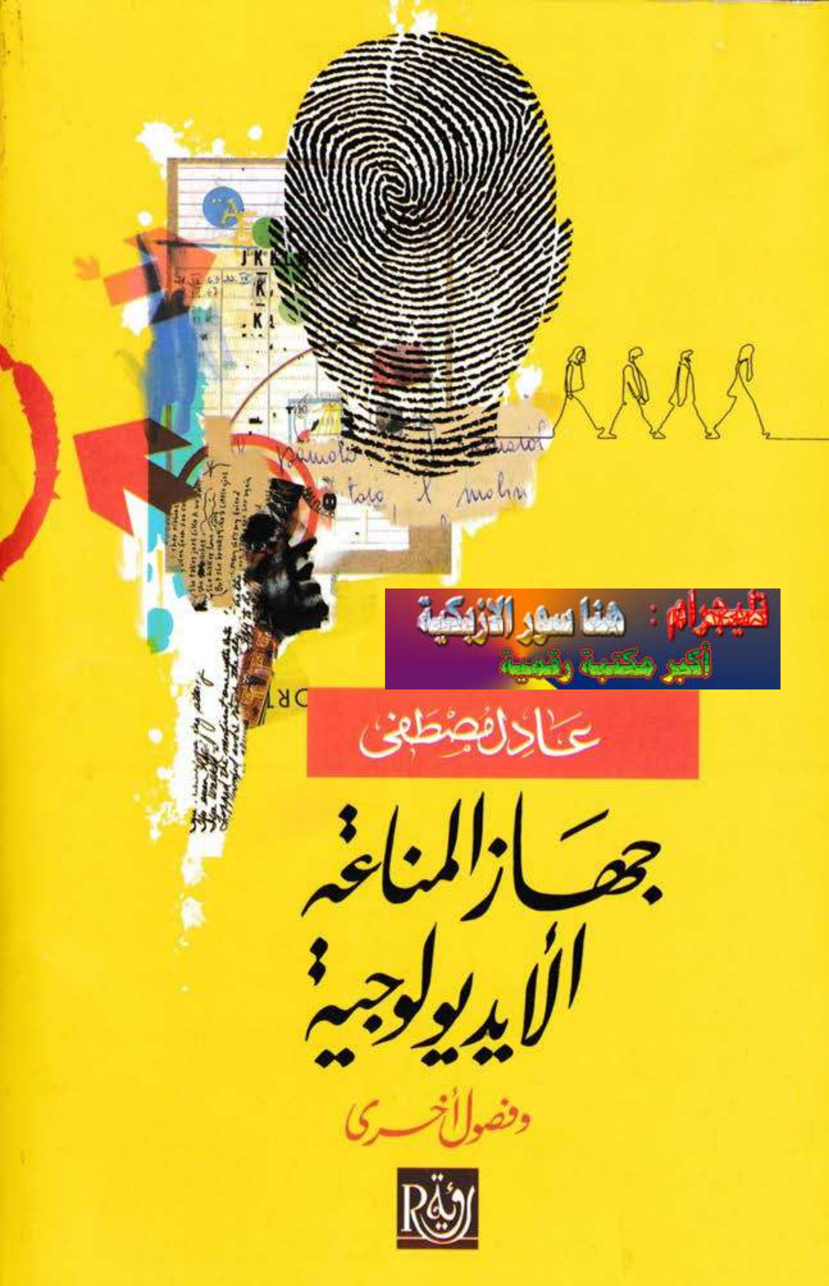

تليجرام : هنا سور الازبكية
أكبر مكتبة رقمية
عادل مصطفى
جهاز المناعة الأيديولوجية
وفصول أخرى
رؤية



جهاز المناعة الأيديولوجية

وفصول أخرى

د. عادل مصطفى

مكتبة | 995
سُر مَن قرأ

جهاز المناعة الأيديولوجية

وفصول أخرى



للنشر والتوزيع
2021

الكتـــاب: جهاز المناعة الأيديولوجية
وفصول أخرى
تأليـــف: د. عادل مصطفى
المدير العام: رضا عوض
دار رؤية للنشر والتوزيع
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين – القاهرة – مصر
Email: Roueyapublishing@gmail.com
فاكـــس: 25754123 (202) +
هـــاتف: 23953150 (202) +
الإخراج الداخلي: القسم الفني بالدار
تصميم الغـلاف: حسين جبيل
خطوط الغـلاف: إبراهيم بدر
الطبعـة الأولى: 2021
رقـم الإيـداع: 2021/10279
الترقيـم الدولي: 978-977-499-451-7

إهــداء



إلى الصديق الكريم نابغة الطب النفسي الكويتي

د. خالد الصالح

الذي جمعتني به صنوفٌ من الحب: حب الفن

وحب الحكمة ..... وحب مصر

المحتويات



الصفحة	الموضـــــوع

جهـــاز المناعة

الأيديولوجية

«والناسُ في أوهامِهِم سُجَناءُ»

شوقي





دَيدَنُ العلمِ منذ ظهورِه أن يَصدِم الناسَ كلَّ حينٍ بنظرياتٍ لم تخطر لهم بِبال ولم تَتَهَيَّأ أذهانُهم لاستيعابِها. ما انفَكَّ العلمُ يصوغ هرطقاتٍ فكريةً غيرَ مألوفة تهز قاربَ العُرف هزًّا عنيفًا وترمي بالناس في "تنافرٍ معرفيٍ" مُمِضٍ. ما انفكَّ العلمُ يَطرُق أبوابَنا بأفكارٍ جديدةٍ لا عهدَ لنا بها، فهل نفتح لها ونُلقِي في اليَمِّ بطرائقِنا المَصونةِ في التفكير، تلك الطرائق التي نشأنا عليها وصارت جزءًا من كيانِنا وبِنيتِنا؟

لِحُسنِ الحظ أو لِسوئه فنحن مُزَوَّدون بجهازٍ دفاعي فكري يحمينا من غزو الأفكار الجديدة مثلما يحمينا جهازُ المناعة البيولوجي من غزو أي كيانٍ غريبٍ أو دخيلٍ على الجسم. يُطلِق عالم الاجتماع ج. ستيوارت سنلسون على هذا الجهاز "جهاز المناعة الأيديولوجية"[1]. إنه الجهاز الذي يقاوم قبولَ أي أفكارٍ جديدةٍ،

---

(1) Jay Stuart Snelson: The Ideological Immune System: Resistance of New Ideas in Science, Skeptic magazine vol 1, number 4, 1992.

خاطئةٍ أو صحيحة، من شأنها أن تطيح بأفكارنا الأساسية القديمة. يكشف هذا الجهازُ حقيقةَ أن التغير أمرٌ عسير، وبخاصة حين يحملُ معه جرعةً كبيرةً من التنافر المعرفي ويناقضُ اعتقاداتنا القديمة.

التنافر المعرفي[1] cognitive dissonance

هو حالةٌ انفعالية غيرُ سارة، "وَعْكة" إن شئت، تَحيق بالمرء حين يتخذ موقفين متعارضين أو يبتلع فكرتين متناقضتين، أو حين يكون لديه صراعٌ بين اعتقادٍ يتبناه وسلوكٍ يأتيه. من شأن هذا التنافر أن يؤدي إلى توترٍ وضيقٍ وكَرب، وأن يُهيبَ بالمرء أن يُسَوِّي هذا الصراعَ ويبذلَ وُسعَه لكي يستعيد الاتساقَ بين المواقف أو بين الأفكار أو بين الفكر والسلوك. ذلك أن الكائنات البشرية، فيما يقول ليون فستنجر Leon Festinger، صاحب نظرية التنافر المعرفي، تسعَى إلى تحقيق الاتساق النفسي الداخلي من أجل أن تؤدي

(1) Leon Festinger. A Theory of Cognitive Dissonance, Stanford University Press, Stanford, California, 1957.

الأداءَ السَّوِي في العالم الحقيقي. يلجأ الشخصُ الذي يكابد تنافرًا معرفيًّا إلى إجراء تعديلات تهدف إلى خفض التنافر: بتغيير السلوك المناقض للاعتقاد، أو بالتخلي عن الاعتقاد المناقض للسلوك، أو بتعديل الفكرة المسبِّبة للتنافر بإضافة معلومات أو فرضيات إليها.

لِنضربْ مثالا لتوضيح مفهوم التنافر المعرفي: حين تمارس عادة التدخين (سلوك) وأنت تعلم أن التدخين قد يسبب السرطان (معرفة/ اعتقاد) ستكون عُرضةً لِتنافرٍ معرفي مُنَغِّص. إن لدينا جميعًا ما يدفعنا إلى تحقيق الاتساق الداخلي. فإذا كان سلوكٌ ما عنصرًا متنافرًا فإن حلا ممكنًا يبتدر الذهنَ قبل غيرِه هو تغييرُ هذا السلوك (هو في مثالنا الحالي الإقلاع عن التدخين). ولكن تغيير السلوك الذي ترسَّخ طويلا بالتعلُّم قد يكون صعبًا جدًّا ويكون الأيسر منه أن نغير الفكرةَ أو الاعتقاد؛ وفي مثالنا الحالي يمكننا إضافة معلومة جديدة، أو قُل فرضية مساعِدة[1]، تُغَيِّر المعادلة، مثل "البحث العلمي لم يؤكد تمامًا ضلوع التدخين في تسبيب السرطان"، أو "حياةٌ قصيرة ممتعة (بالتدخين) خيرٌ من حياةٍ طويلة لا متعة فيها".

الحق أن نظرية التنافر المعرفي قد خطرت لليون فستنجر خلال دراسة رصدية تَتَبُّعِية لطائفةٍ دينية معينة كانت تؤمن بأن الأرض سيدمرها طوفانٌ وشيك. فماذا كان من أعضاء الطائفة- ولاسيما الموقنون منهم الذين تخلوا عن مساكنهم ووظائفهم لكي يَفرُغوا لخدمة العقيدة- ماذا كان منهم عندما لم يحدث الطوفان؟ أما

---

(1) auxiliary hypothesis

الهامشيون فكانوا أميَلَ إلى إدراك أنهم خُدِعوا، وإلى التعلم من خطئهم. وأما أصحاب اليقين فكانوا أميَل إلى إعادة تأويل الحدث لكي يُثبِتوا أنهم كانوا على الحق في كل حال: فما كان للأرض أن تُدَمَّر وفيها المؤمنون من أعضاء الطائفة. هكذا استعاد الطرفان اتساقَهما المعرفي: الهامشيون بالتخلي عن العقيدة التي تَبَيَّن بطلانُها، والموقنون بتأويل الفكرة أي تعديلها لكي تَسَع الحدثَ.

المناعة الأيديولوجية تحمينا من التنافر المعرفي

إذا عُدنا الآن إلى فكرة ستيوارت سنلسون عن جهاز المناعة الأيديولوجي سنجدها أكثرَ وضوحًا وأقربَ فهمًا: إن العلم يطرق بابَنا وهو يحمل النظريةَ الجديدةَ في يدٍ والتنافرَ المعرفي في الأخرى! لذلك فنحن غالبًا ما نلفظُ النظريةَ الجديدةَ بادئَ الرأي ونتشبثُ بقديمِنا. وغالبًا ما يكون الأشدُّ رفضًا وممانعةً من بيننا هم الأعلى ذكاءً وعلمًا! تلك مفارقةٌ paradox كبرى يشهد بها تاريخُ الكثير من الفتوحات العلمية، ينبغي أن نُقَلِّب فيها الرأي ولا يليق أن نُشِيح عنها بوجهِنا أو نَمُرَّ بها مرورَ الكرام.

يعتمد التقدمُ البشري على فهم العِلل الحقيقية للظواهر. ويُعَد العائق الأكبر للإنسان في مسيرة التقدم هو فشله في تحديد عِلل الأشياء وتَبيُّنِها. ذلك أن "المعلولات (الأشياء/ الظواهر) معلومةٌ سافرة، ولكن العِلَل خَفِيَّة محجوبة" كما يقول أوفيد الشاعر الروماني. ونحن في نهاية الجدل لن نتحكم في الأشياء إلا إذا فهمناها على وجهها الصحيح وعرفنا سِرَّها وسيورَها (أي ما

يُسَيِّرها) ولم نلصق بها عِلَلا من عندنا. يقول فرنسيس بيكون إننا "لا يمكننا أن نحكم الطبيعةَ إلا بإطاعتِها!". إن الأشياء لا تأتي إلينا مُعَنونةً: هذا عِلة .. هذا معلول .. والطبيعة كتومة في ذلك لا تُنبِئنا عن أسباب الظواهر ولا تُفصِح لنا عن عِلَّةِ أي شيءٍ فهذه مهمتُنا نحن.

غير أن للواقع البشري تضاريسَه القاسية: فحتى بعد أن تَكتشِف العِلَّةَ الصحيحة ثمة عقبةٌ أخرى باقية: لا أحد يؤيدك! حتى بعد أن تجتاز المشكلةَ الأولى (كيف يمكنك أن تكشف العِلة .. كيف تتعرف على سبب الظاهرة بطريقةٍ علمية صحيحة) ستجد نفسَك بإزاء المشكلة الثانية التي لا تقل أهمية وصعوبة: فأنت لكي تطبق الكشوفَ الجديدة لخدمة البشرية فلا بد لك من أن تُقنِع الآخرين بها حين يكونون "مُؤَدلَجين"[1] بغير ذلك.

وما مِن تفسيرٍ عِليٍّ عبرَ التاريخ، وبخاصةٍ إن كان ثوريًا، إلا كانت الاستجابةُ له أول الأمر "هذا لا يمكن أن يكون السبب". إن في جِبلَّتِنا أن نتشبث بالرأي القديم عن العِلَّة، تدفعنا إلى ذلك سطوةُ السلطات التي تحكمنا: الكتب التي درسناها، الأساتذة الذين نُجِلُّهم، الموروث التليد، رأي الأغلبية، حدوسنا الخاصة، وحِسّنا المشترك. تُطْبِق علينا كل هذه السلطات وترسم لنا حدودًا غيرَ مرئية لا يَسَعنا أن نتخطاها، سجنًا كبيرًا غيرَ منظور.

---

(1) أي مغسولي الأدمغة على أيديولوجية معينة أو على اعتقادٍ وثوقي راسخ (دوجما).

في عام 1870-1871، أثناء الحرب الفرنسية البروسية، كان العالِم الفرنسي لويس باستير يَحُث جرَّاحِي الجيش على غَلْي مباضعِهم وأدواتهم وتبخير ضماداتهم لقتل الجراثيم كإجراء عملي لِمَنع انتشار المرض. لم يستجب معظمُ الجراحين لنصيحة باستير وأبدوا شكهم في نظريته قائلين "الجراثيم لا يمكن أن تكون السبب"، فمات ثلاثةُ أرباع مَن أُجرِيَت لهم عملياتُ بَتر في الجيش الفرنسي. أما القِلة القليلة من الأطباء الذين اتَّبعوا نصيحةَ باستير فقد حققوا نتائجَ طيبة وأنقذوا أرواحًا كثيرة. وشيئًا فشيئًا، وخلال عقودٍ من الزمن، تَقَبَّل الأطباءُ، وبخاصة الأصغر سنًّا، نظريةَ باستير. يَروِي أحدُ كُتاب سيرة باستير قائلا: "وإذ استيأس من إقناع زملائه في الأكاديمة الطبية رأَي أن يتوجَّه، متخَطِّيًا إياهم، إلى صغار الأطباء والطلبة الذين حضروا اللقاءات"[1].

تفيد النظريةُ الجرثومية[2] أن المرض هو "عدوى" contagion

(1) Dubos, R. J. 1950. Louis Pasteur Free Lance of Science. Boston: Little, Brown and Company, p.74.

(2) ثمة طلائع كثيرة للنظرية الجرثومية ممن استُقبِلَت نظرياتُهم بالرفض من المرفق الطبي، نذكر منهم الطبيب النمسوي ماركوس أنطونيوس فون بلِنسيز M. A. von Plenciz (1705-1786) الذي نشر عام 1762 كتابًا بعنوان Opera medico-physica قدم فيه نظرية في العدوى تقول بأن ثمة "حُوَيَّانات" (حُيَيوينات) animalcules معينة مُبَثَّة في التربة وفي الهواء تُسَبِّب أمراضًا معينة. واستشهد الكتاب بفان لوفنهوك لكي يبين أن هذه الكائنات موجودة في كل مكان، كما انفرد بوصف وجود جراثيم =

(مشتقة من الكلمة اللاتينية contagionem وتعني "لَـمْـس") تنتقل، على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، عن طريق "لمس" الشخص المصاب. وكان الجراح الاسكتلندي الكبير جوزيف ليستر Joseph Lister (1827-1912)، بعد قراءته تقرير باستير بعنوان "في ما يُسمَّى بالتخمُّر اللبني" عام 1857، قد خطرت له فكرة التخلص من الجراثيم أثناء الجراحة بتعقيم الأدوات الجراحية والغيارات ويَدَي الجرَّاح بِحِمض الكربوليك. فطَبَّق تقنياته التعقيمية الجديدة فيما بين 1867 و 1869 في أربعين عمليةَ بتر، وكانت النتائج باهرة، فقد عاش أربعةٌ وثلاثون من الأربعين (وقد كان معظم الذين أَجرَى لهم عمليات بَتر قبل استخدام التعقيم يموتون بسبب عدوى ما بعد

= في الجروح المتقرِّحة. غير أن نظريته لم تَحظَ بالقبول في المجتمع العلمي. ونذكر الطبيب المجري إ. زمِلفايز Ignaz Semmelweis طبيب الولادة الذي كان يعمل في مستشفى فينا العام، والذي اكتشف عام 1847 أن حمى النفاس هي مرض مُعدٍ وأوصى أطباء التوليد بغسل أيديهم بماء الجير المحتوي على الكلور قبل فحص الحوامل، وسجَّل انخفاضًا كبيرًا في معدل الوفاة باتِّباع تعليماته؛ غير أن نظرياته كانت مرفوضة من جانب أغلب أفراد المؤسسة الطبية في زمنه. ونذكر الطبيب البريطاني جون سنو John Snow (1813-1858) الذي كتب عام 1849 عن طريقة تَفَشِّي الكوليرا وانتقالها من البراز إلى الفم وتأثيرها المباشر على الأمعاء، وأوصى بترشيح الماء وغليه قبل الاستعمال. في عام 1854 تَعقَّبَ سنو مصدر جائحة الكوليرا في سوهو، لندن، ونجح في حصرها. وبعد زوال الكوليرا عاد المسئولون الحكوميون ورفضوا نظريتَه في انتقال المرض.

الجراحة)، وكان المعدل العالي لِلوَفَيات محبِطًا للجراحين الآخرين بعد إجراء عمليات البتر. كان تأسيس ليستر للجراحة المعقَّمة ثورةً في حد ذاته. وفي رسالة له إلى باستير عام 1874 أبدى ليستر عميقَ امتنانِه إلى زميلِه الفرنسي: "إنه لَيَسُرُّني غايةَ السرور أن أُبيِّن لك كم تَدِينُ لك الجراحةُ دَينًا عظيمًا". وفي العام نفسه كان باستير لايزال يحاول إقناع الجراحين في أكاديمية الطب الفرنسية بأن يُعَقِّموا أدواتهم باللهب قبل أن يستخدموها في الجراحة. وشيئًا فشيئًا كسبَت النظريةُ الجرثومية أنصارًا جُدُدًا إذ كان يتقبَّلها الطلبةُ الأصغر فيما كان الكبار يموتون عنها الواحد تلو الآخر.

جوزيا كلارك نوت

كان خبراء الطب في القرن التاسع عشر يعتقدون أن الحمى الصفراء تنتقل خلال الهواء من مياه المجاري وتَعَفُّن الحيوانات النافقة. ومنذ زمن الرومان (وربما قبل ذلك) حتى بدايات القرن العشرين كان الاعتقاد السائد هو أن الملاريا تنتقل خلال الهواء من أبخرةٍ سامة للمستنقعات. وبعد آلاف السنين من التحديد الخاطئ للعِلِّيَّة اتُّخِذَت خطوةٌ هامة تجاه فهم هذه العلاقة العِلِّيَّة (العِلة-المعلول) قام بها طبيبٌ أمريكي يعمل في ألاباما هو جوزيا كلارك نوت J. C. Nott (1804-1873). أصدر نوت في عام 1848 ورقةً علمية في مجلة نيو أورليان الطبية والجراحية، قال فيها إن انتقال الحمى الصفراء والملاريا لا يخضع لِقوانين الغازات والانبعاثات، وإنما يحدث بقوةٍ داخليةٍ على الانتشار لا صلة لها

بحركات الجو بل بعادات الحشرات وغرائزها. كانت تفسيرات نوت صائبةً ولكنها كانت ثوريةً وبعيدةً عن التفسير التقليدي السائد بحيث اعتبرها كبارُ أطباء زمنِه باطلةً محالة. نالت ورقة نوت نصيبَها من الازدراء وأُسدِلَت عليها ستائر النسيان.

كارلوس فينلي

ظلَّت الحمى الصفراء ثلثَ قرنٍ بعد صدور ورقة نوت تحصد الأرواح حتى تَوَصَّل دكتور كارلوس فينلي Carlos Finlay (1833-1915)، وهو طبيب وعالِم وبائيات كوبي كان يُجري تجاربَه في هافانا، إلى كشف سبب الحمى الصفراء. كانت هافانا مدينةً عمرُها 300 عام تشهد كل عام منها وباء الحمى الصفراء بغير استثناء. أعلن فينلي عام 1881 أن الحمى الصفراء تنتقل بواسطة عضة البعوض. ومن بين ثلاثة آلاف صنف من البعوض خَلَص فينلي إلى أن أنثى بعوضة إيديس إيجيبتَاي[1] Aedes aegypti هي علة الحمى الصفراء. لقد اتخذ فينلي الخطوةَ الأولى نحو أي تقدم بشري وأجاب عن سؤال كيف نطبِّق العلمَ لكي نكشف عِلَّةَ شيء معين. غير أن هذه الخطوة لا تكفي: فلا بد من الخطوة الثانية التي لا تقل عنها أهمية: إقناع الآخرين.

سافر فينلي إلى واشنطن ليحضر المؤتمر الدولي للصحة العامة سنة 1881، وقدَّمَ ورقةً علمية بعنوان "البعوض، فيما يُفترَض، هو

(1) النطق الدقيق لها: إيدِس إِجِبتاي

ناقل الحمى الصفراء". كان أئمة الصحة العامة مُؤَدلَجين على الاعتقاد الراسخ بأن الحمى الصفراء مرضٌ مُعدٍ- وينتقل، من ثم، بالتلامس المباشر أو غير المباشر مع المريض، بسبب تَدَنّي مستوى النظافة والصحة العامة. ولكن فينلي يقول إنك عُرضةٌ للحمى الصفراء حتى لو كنتَ تعيش في بيئة صحية تمامًا، فالبيئة الصحية لا تكفي ولن تحميكم من عضة البعوضة المصابة. أطبَقَ[1] أئمةُ الصحة العامة في ذلك الوقت على أن "البعوضة لا يمكن أن تكون السبب". رُفِضَت فرضية فينلي عام 1881 مثلما رُفِضَت فرضية نوت من قبل ومثلما رُفِضَت نظرية باستير. لماذا؟ بسبب جهاز المناعة الأيديولوجي: إن الفكرة الثورية، في الماضي والحاضر، هي انقلابٌ كبير على فكرةٍ تقليدية راسخة. وتاريخ الثورات العلمية يعلمنا أنه كلما عَظُمَت الثورةُ الفكرية عَظُمَ نصيبُها من المناوأة والممانعة والرفض.

وولتر ريد

في عام 1898 كان الجيش الأمريكي يغزو جزيرة كوبا التي يحتلها الأسبان. وكان معظم قتلَى الجيش الأمريكي قد قضوا بسبب البعوضة لا بسبب الرصاص الإسباني، وقَضَى ثلثُ قادة الجيش بالحمى الصفراء. وفي عام 1900 أرسل الجيش الأمريكي بعثةً

(1) أجمَع. يقال أطبَقَ القومُ على كذا أي اجتمعوا عليه متوافقين (المعجم الوسيط).

لِتَقَصِّي أمر الحمى الصفراء، على رأسها الرائد الجرَّاح والبكتريولوجي وولتر ريد Walter Reed مُتَلَقِّيًا أوامرَ بأن يمحو الحمى الصفراء قبل أن تدمر قوة الاحتلال الأمريكي لكوبا.

تساءل ريد: "ما هي عِلَّة هذا المعلول الذي نبغضه؟". كان هناك طبيبٌ في هافانا مدرَّبٌ أوروبيًّا، هو كارلوس فينلي، يَدَّعِي أنه يعرف العِلة: البعوض (إيديس إيجيبتاي) ينقل الحمى الصفراء من مصابٍ قديم إلى آخر جديد. شرح دكتور فينلي لدكتور ريد المسألةَ بدقةٍ كبيرة وبتفصيلٍ شديد، بل أعطاه بعضًا من البيض الأسود الدقيق لبعوضة إيديس إيجيبتاي قائلا "مستر ريد هذه بيضات الجاني". فَرَدَّ عليه ريد "هذا لا يمكن أن يكون السبب". لماذا؟ لأن الدوجما الطبية في ذلك الحين تقول إن الحمى الصفراء مرضٌ مُعدٍ ينتقل بالتلامس مع المريض أو ملابسه أو فِراشه أو أدواته. وحيث إن الظن السائد في ذلك الحين هو أن الحمى الصفراء مرضٌ مُعدٍ فقد فُرِضَ حجرٌ صحي صارم، وكانت أطنانٌ من ملابس المرضى وحاجياتهم تكوَّم في الشوارع وتُحرَق وتُرمَّد، وكان البريد والشحن يُطَهَّر قبل الإرسال. والنتيجةُ رغم ذلك فشلٌ ذريع. لماذا؟ لأن الحق غالبٌ على أمره والحمى الصفراء، ببساطة، لم تكن ولن تكون مرضًا معديًا.

فَشِلَ ريد في العثور على ميكروب مسبِّب للحمى الصفراء. وخَلَصَ إلى أن حامل المرض قد يكون حشرة. ونظرًا لاستحالة تَعَقُّب آلاف الأنواع من الحشرات فقد رأى أن يبدأ باختبار نظرية فينلي: أن ناقل المرض هو بعوضة إيديس إيجيبتاي. ثمة صعوبة

كبرى واجهت ريد في اختبار نظرية فينلي هي أن الحمى الصفراء لا تصيب الحيوانات فلم يكن بُدٌّ من التجريب على البشر (لم يُعرَف إمكان إصابة نوع من القردة بالحمى الصفراء إلا عام 1960). كان معدل الوفاة في الحمى الصفراء كبيرًا في ذلك الوقت: ففي عام 1898، أي قبل عامين من بحوث ريد في هافانا ضرب وباء الحمى الصفراء مدينة ريوديجانيرو وكانت نسبة الوفاة بين المصابين 94.5٪ بمعنى أن كل مصاب تقريبًا قد لَقِيَ حتفَه[1].

أجرى ريد تجاربه على متطوعين من البشر وهو على علمٍ تام بمعدل الوفاة من الحمى الصفراء. ولحسن حظه فقد نجا معظم من أصابهم بالحمى الصفراء في تجاربه[2]. بذلك ثبت بما لا يدع مجالا

---

(1) في عام 1878 ضرب وباء الحمى الصفراء مدينة ممفيس بولاية تنيسي بالولايات المتحدة، وكان موتُ الناس أسرعَ من إمكان دفنهم. وقد تهوَّر جيشٌ من اللصوص بمهاجمة المدينة المهجورة ونهبوا الأملاك والمساكن وفتشوا في طول المدينة وعرضها عن الثروات التي يحرزها الموتى والمُحتضَرون، بينا البعوض، في بحثِه بلا تمييز عن دمٍ جديد، يصيب اللصوصَ مثلما أصاب سكانَ المدينة. وسقط الكثيرُ من اللصوص صرعى الحمى، ومات الكثيرُ منهم في نَزعٍ مُبَرِّحٍ وهو قابضٌ لايزال على أكياسِ غنائمِه.

(2) من اللافت أن من مات في تجارب ريد هو أحد أفراد بعثته للقضاء على الحمى الصفراء، وهو دكتور جسي وليم لازير، وأن هذا الطبيب كان أول عضو في البعثة يعتقد في صدق نظرية فينلي، وأن وفاته أبدت صدقَ النظرية التي كان يناشد ريد أن يختبرها.

للشك أن حامل وناقل الحمى الصفراء هو بعوضة إيديس إيجيبتاي وأن دكتور فينلي بعد كل شيء ليس معتوهًا مُخَبَّلا[1]. وحاول ريد إعداد فاكسين (لقاح) للحمى الصفراء ولكن اللقاح فشل ومات بعض المتطوعين بتناوله. وحيث لا لقاح فلم يتبقَّ إلا حلٌ واحد: القضاء على البعوض.

وليم كروفورد جورجاس

أُوكِلَت مهمةُ إبادة البعوض إلى الرائد وليم كروفورد جورجاس W. C. Gorgas الذي كان كبيرَ ضباط الصحة العامة أثناء الاحتلال الأمريكي لكوبا. كانت المهمة جسيمة؛ وحتى ريد، فيما يُروج، قال لجورجاس "هذه مهمة مستحيلة". على أن مشورة ريد وفينلي مع ابتكاراتٍ عبقريةٍ من جانب جورجاس أفضَت إلى نجاحه في القضاء على بعوضة إيديس إيجيبتاي خلال تسعين يومًا فقط، وكانت النتيجة مذهلة: لأول مرة منذ ثلاثة قرون لا تُسَجَّل حالةٌ جديدةٌ واحدة من الحمى الصفراء في هافانا. لقد صار الدليل العلمي الآن دامغاً: البعوض هو حامل الحمى الصفراء دون أدنى شك، وصار جورجاس محطَّ أنظار الجميع بنجاحه في القضاء على إيديس إيجيبتاي والقضاء على الحمى الصفراء في هافانا، وصدر

---

(1) جديرٌ بالذكر أنه قبل عامين من إنجاز ريد كان الطبيب البريطاني رونالد روس قد أثبت، باتِّباع نفس المنهج العلمي، أن الملاريا تنتقل بواسطة بعوضة الأنوفليس.

قرار من الكونجرس بترقيته إلى مساعد الجرَّاح العام للولايات المتحدة.

في عام 1904 انتُدِبَ جورجاس إلى بنما للقضاء على الحمى الصفراء والملاريا اللتين تصيبان العاملين في مشروع قناة بنما. وكانت شركة فرنسية قد فشلت قبل ذلك وقضت ست سنوات في محاولة إنجاز القناة دون جدوى، بسبب وفاة أعدادٍ كبيرةٍ من العمال بالحمى الصفراء والملاريا. كانت خطة جورجاس أن يغطي نوافذ مساكن العمال بستائر واقية لِمنع البعوض من النفاذ إلى الداخل، وأن يجعل طواقمه تجفف أماكن توالد البعوض بصرف المستنقعات، وترش المستنقعات العَصِية على الصرف بالكيروسين لِقتل يرقات البعوض.

ولكن القائمين على بعثة قناة بنما كانوا يرفضون مساعدة جورجاس وإمداده بالأشياء المطلوبة للقضاء على البعوض، قائلين إنه يُضيع الوقتَ والمواردَ المالية في هذا الهُراء بدلا من أن يلتفت كليًّا إلى العمال المرضى والذين يموتون، فالحمى الصفراء والملاريا كما يعلم الجميع تتسبب (في ظنهم) عن العيش والعمل في بيئة قذرة غير صحية. وكانت نتيجةُ هذا الإحجام كارثية: هي تَفَشِّي الحمى الصفراء والملاريا، وموت بالجملة حتى كان الوافدون الجُدُد للعمل يسمعون بالكارثة فورَ وصولِهم فلا ينزلون من السفينة لكي يعودوا فيها من حيث أتوا. بل إن بعثة قناة بنما أرسلَت إلى واشنطن طلبات بفصل جورجاس لانعدام الكفاءة والتسبب في الوباء. غير أن

الرئيس روزفلت أصغَى إلى مشورة الجرَّاح العام وأصدر أوامرَه إلى البعثة بالتعاون مع جورجاس في مهمته وتلبية كل طلباته. فاضطُرَّ مبعوثو القناة إلى تنفيذ أوامر الرئيس وأمَدُّوا جورجاس بما يريد فتمكَّن من محو الحمى الصفراء والملاريا وتم إنجاز قناة بنما.

آثام الأدلَجة

يقوم كل تقدم بشري على الفهم الصحيح لأسباب الأشياء أو لِعِلل الظواهر. تمضي القِلةُ التي تفهم ذلك في محاولة فهم العِلة، وفي نهاية المطاف ينجح فردٌ ما في كشف هذه العِلة ويضع يدَه على سبب الظاهرة. قد يكون فهمُ العِلة مشكلةً عَصِيَّة وقد يستغرق سنواتٍ بل عقودًا بل آلافَ السنين (ظل سبب الملاريا خَفِيًّا آلاف الأعوام ويقول بعض المؤرخين إن جائحة الملاريا كانت من أسباب انهيار الامبراطورية الرومانية. وظل سبب الحمى الصفراء مجهولا مئات السنين منذ أول ملاحظة لها في القرن الخامس عشر. وحتى ريد لم يتمكن من رؤية الفاعل الحقيقي الذي يدخل الدم مع عضة البعوضة، وهو فيروس الحمى الصفراء، لِقصور قوة الميكروسكوبات المتاحة في زمنه، ولم نتمكن من رؤية هذا الفيروس إلا بعد إدخال الميكروسكوبات الإلكترونية في الثلاثينيات). كل هذا حقٌّ لا ريب فيه؛ ولكن الكشوف العلمية الثورية بحاجةٍ إلى مَن يتولى إعلانها وإذاعتها ونشرها، مثلما تولى جورجاس نشر العلة من وراء الحمى الصفراء من خلال عمله في هافانا وبنما. ذلك أن القبول العام للفكرة الجديدة قد يستغرق هو أيضًا عقودًا بل قرونًا

بل ألفيَّات: اذكُرْ أن فكرة البعوض كحاملٍ للملاريا قد قال بها طبيب هندي في القرن الخامس هو سوسروتا Susruta (ربما بعد سنوات قليلة من سقوط آخر أباطرة الرومان رومولوس أوجوستولوس عام 476 وبعد انهيار روما وخرابها على يد قبائل الفندال عام 455)، ولكن نداء سوسروتا لم يجد له صدى في ذلك الوقت وذهب أدراجَ الرياح.

لقد أدى تلكؤ المجتمع العلمي في تَقَبُّل فكرة ريد وفينلي (ونوت من قبلهما) إلى كوارث- آلاف الأرواح حصدتها الملاريا والحمى الصفراء كان بالإمكان استحياؤها لو أن الرأي الجديد يَلقَى نصيبَه المستحَق من الإصغاء والقبول.

والسؤال الآن: لماذا يرفض معظم الناس قبول التفسيرات العِلِّية الجديدة المدعمة بوفرة من الأدلة العلمية الصحيحة؟ الجواب عند سنلسون واضحٌ قاطع: جهاز المناعة الأيديولوجية الذي يَلفِظ أيَّ أفكار جديدة لا تتفق مع أفكارنا القديمة ويحمينا من الأفكار الثورية الجديرة بتقويض أيٍّ من أفكارنا الأساسية: مقدماتنا وفروضنا المسبقة ومفاهيمنا الراسخة وتحيزاتنا المكينة.

عندما يبلغ المرءُ ما يُسمَّى سن الرشد يكون قد تمَّت أدلجتُه وتكون مقدماتُه قد اجتمعت وترسَّخَت أثناء سنوات التكوين، بناءً على مصدر سلطوي (الأساتذة، الكتب، الخبراء ...) ويكون التخلي عنها صعبًا مؤلِمًا. عندما تَلقَى إحدى مقدماتك الأساسية تحديًا

خطرًا فإن جهاز المناعة لديك يُستنفَر ويتدخل ولديه هدفٌ واحد: الدفاع من أجل الدفاع؛ فأنت إذَّاكَ لا تَعِي إلا أنك تحت هجوم، أنك تُهاجَم، تُقاتَل.

تَعِظُنا قصة الملاريا والحمى الصفراء، وتُنبِئنا بأن جهاز المناعة الأيديولوجية قد يصبح قوةً انهزامية: فعندما أطاع مهندسو بعثة بنما جهازَ مناعتهم الأيديولوجية، وأعاقوا جورجاس عن تنفيذ مهمته في القضاء على البعوض، كانوا في حقيقة الأمر يهزمون أنفسَهم ويخربون مشروعَهم. وعندما تلكأ الجراحون في الاستجابة لفكرة ليستر في الجراحة التعقيمية كانوا في حقيقة الأمر يؤذون مرضاهم ويحصدون أرواحهم. وعندما تباطَأ المجتمعُ الطبي الفرنسي في قبول النظرية الجرثومية لباستير كان يضع العثرات في طريق التقدم العلمي لمجاله المهني نفسه.

هذه الممانعة تجاه الأفكار الجديدة هي من العوائق الكبرى التي توقِف تقدم الأفراد والمجتمعات. ويذهلنا أن تأتي الممانعة والإعاقة من جانب العلماء أنفسهم، ومن جانب الأفراد الأعلى ذكاءً وتعليمًا. إن الذين رفضوا دعوة ليستر هم كبار جراحي زمنه، والذين امتعضوا من نظرية باستير هم علية أطباء الأكاديمية الطبية الفرنسية. وماذا عن أولئك المهندسين ببعثة قناة بنما؛ هل كانوا أغبياء؟ الحق أنهم أنجزوا واحدًا من أعظم الانتصارات التكنولوجية في التاريخ؛ ومازال المهندسون حتى اليوم يقولون إنهم لا يتصورون تصميمًا هندسيًّا أفضل من هذا. يشتد الإبهامُ ويحتَد

السؤال: لماذا تَكثُر الممانعة الأيديولوجية بين الأكثر ذكاءً وعلمًا ونجاحًا من الناس؟!

"من النتائج البحثية اللافتة ما وجده عالِمُ النفس ديفيد بيركينز من ارتباط موجب بين درجة الذكاء[1] وبين القدرة على تعضيد الرأي والدفاع عنه، وارتباط سالب بين الذكاء وبين القدرة على أخذ الآراء البديلة بعين الاعتبار. وبتعبير أبسط: كلما ارتفع معدل الذكاء كان الفردُ أكثرَ مناعةً أيديولوجية وأقل قدرةً على الاستجابة للفتوحات الفكرية الجديدة! ويبدو أن المناعة الأيديولوجية هي شيءٌ متأصل في الأداء البحثي العلمي، حيث تعمل كمُرَشِّحٍ أو كمصفاةٍ تُرَشِّد اندفاع التجديدات العلمية وتردها إلى الحصافة والحذر. من دأب المجتمع العلمي أن يقاوم التجديدات العلمية الثورية لا أن يفتح لها ذراعيه. ولو أن كل فكرة جديدة ثورية استُقبِلَت بالترحاب لكانت النتيجة فوضى كاملة وشَواشًا تامًّا"[2].

يقدم سنلسون ثلاثة مبررات للمناعة الأيديولوجية لدى العلماء والمتخصصين:

1 الكسل الفكري (بمعنى الاقتصاد الذهني): فاعتناق فكرةٍ جديدة يستنزف وقتًا وجهدًا، وإنه لَأيسرُ للمرء أن

---

(1) المقصود بالطبع الذكاء الفكري كما تقيسه اختبارات الذكاء القياسية IQ ونعلم الآن أنه ليس الصنف الوحيد من الذكاء.

(2) المغالطات المنطقية، عادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007، ص260-261

يتشبث بفكرةٍ قديمةٍ من أن يشتبك بفكرةٍ جديدة لا يعلم مداها ولا يدري عواقبَها.

2 الخوف على مكانتنا إن كانت هذه المكانة تقوم على صدق مقدمات أساسية معينة وتسقط بسقوطها.

3 الخوف على مصادرنا الاقتصادية إن كانت مرتبطة بمقدماتنا الأساسية بحيث يكون الدفاع عنها دفاعًا عن دخلنا المالي ومورد رزقنا.

وفي عبارة واحدة: لكل عالِمٍ ناجحٍ مصلحةٌ مكتسبة، فكرية واجتماعية بل ومالية، في الحفاظ على الوضع القائم.

***

بعض الاستباقات لفكرة المناعة الأيديولوجية لسنلسون:

جون لوك:

نشر جون لوك عام 1690 مقاله الشهير "مقال في الفهم البشري" الذي يتناول فيه كيف يمكن لأفراد من البشر فهم سبب (عِلَّة) الأشياء، كيف يمكن للفرد أن يفكر لنفسِه، وباستقلال عن كل سلطة. يقول لوك في مقدمة مقالِه "إن الأفكار الجديدة دائمًا ما تُقابَل بالشك والمعارضة لا لشيءٍ إلا لأنها غير شائعة".

ماكس بلانك:

في عام 1900 (العام نفسه الذي كان ولتر ريد يرأس فيه بعثة تقصّي أمر الحمى الصفراء في هافانا) كان الفيزيائي الألماني الشهير ماكس بلانك يتقدم بنظريته الثورية في الفيزياء- نظرية الكوانتم، التي تناول فيها كيف نفهم عِلَل الأشياء الدقيقة جدًا في عالم الفعل الفيزيائي. ولمدة 36 عامًا جَهِدَ بلانك لكي يشرح نظريته لأقرانه وزملائه العلماء، قبل أن يصل إلى قناعةٍ صاغها في مبدأ شهير صار يُعرف بـ "مبدأ بلانك": "قلما اتفق لتجديدٍ علمي هام أن يشق طريقًا هينًا سلسًا ويحمل مناوِئيه على التخلي عن نموذجهم والتحول إليه طواعيةً واقتناعًا_ من النادر أن يتحول شاول إلى باول[1]- أما الذي يحدث فهو أن المعارضين يموتون عن نموذجهم الواحد تلو الآخر وينشأ الجيل الجديد على إلفِ بالفكرة الجديدة منذ البداية".

لِحُسن حظ بلانك أنه عاش 47 سنةً بعد عرضِه لنظرية الكوانتم عام 1900. وخلال هذا الزمن الممتد كان يرى معظم معارِضِي نظريتِه "يموتون الواحد تلو الآخر". لقد حَصَّنَتهم أجهزةُ مناعتِهم الأيديولوجية طوال حياتهم الراشدة من أفكار بلانك الثورية. غير أن بلانك كان أيضًا يَشهَد الأجيالَ الجديدة من

---

(1) أي أن يتحول شاول Saul (شاول الطرسوسي) مضطهد المسيحيين الأوائل، بين سنة 33-36 على طريق دمشق بعملٍ إلهي معجِز، إلى القديس بولس نصير المسيحية وناشرها ومؤسسها كمذهبٍ منظم.

الفيزيائيين الشبان يعتنقون نظرية الكوانتم دون جَهد فيطِيبُ نفسًا ويقَرُّ عينًا قبل أن يُتَوَفَّ في التاسعة والثمانين من عمره. وجعل تاريخُ الفعل البشري يؤكدُ ما خَلَصَ إليه بلانك ويردِّدُ مبدأه: قلما يُغَيِّر كبارُ السن من الأذكياء المتعلمين الناجحين مقدماتهم الأساسية.

يقول سنلسون إنه حتى الجيل الشاب من الأطباء الذين تقَبَّلوا نظرية باستير الجرثومية سيصيرون بمرور الوقت أطباءَ كبارًا وبمجيء نظرية البعوض كناقلٍ للمرض سيكونون جديرين برفضها شأن معظم الكبار الأذكياء الناجحين. إنهم لا يُغَيِّرون أفكارَهم الأساسية عن العِلِّية، بل يميلون إلى التمسُّك بأفكارِهم القديمة ولا يتخلون عنها من أجل أفكارٍ جديدة: إن الحفاظ على الوضع القائم لا يتطلب جهدًا، ومبدأ الكسل الفكري هو قِوام المناعة الأيديولوجية.

فون ميزيس:

يضيف سنلسون عالِمًا ثالثًا يَعُدُّه مستبِقًا لنظريته في المناعة الأيديولوجية، هو عالِم الاقتصاد والمؤرخ النمسوي لودفيج فون ميزيس Ludwig von Mises (1881-1973) القائل "تُواجَه كلُّ نظرية جديدة في البداية بالاعتراض والرفض؛ فأنصار المذهب السائد القديم يُعادون النظريةَ الجديدة ويرفضون الاعتراف بمكانتها ويعلنون أنها مغلوطة. ولا بد أن تمر سنوات، أو حتى عقود، قبل أن تنجح النظريةُ الجديدةُ في إزاحة القديمة، لا بد أن ينشأ جيلٌ جديد قبل أن يتم نجاح النظرية الجديدة ويُحسَم انتصارها".

دكتور شاكر مصطفى:

في مقال له صدر عام 1955 بعنوان "أومِن بالفكر الحر"، وفي استباقٍ لافتٍ لفكرة سنلسون، يوجز الدكتور شاكر مصطفى، المؤرخ والأديب السوري القدير، سر عداء الناس للأفكار الجديدة. "... فقبول فكرةٍ جديدة معناه أن يُضطَر المرءُ لإعادة تنسيق "عالَمِه العقلي" من جديد، وهو عملٌ يتطلب المشقة ويقتضي بذلَ نصيبٍ مؤلم من الجهد الذهني لا قِبَل لكل امرئٍ به. ثم إن غريزة المحافظة على الذات يطوقها في النفس سورٌ من الخوف والرهبة ويترجم هذا الخوف عن نفسه بتلك التقاليد الاجتماعية التي تخشى كل جديد وبذلك الاتجاه المحافظ الذي نراه عند السَّواد. وليس من السهل أن تخرق ذلك السور دون أن تتعثر بحراسه الملايين! وأخيرًا- وليس آخرًا_ قد تتعرض مصالحُ بعض الجماعات أو بعض الطبقات الاجتماعية للخطر إذا قبلت فكرة جديدة في الناس فهم يحاربونها في الحرب الخالدة: تنازع البقاء!"[1]

ديفيد هيوم: العقل المدرَّب قد يأكل صاحبَه!

لا عجب في حديث سنلسون وفي نتائج بيركينز، فالأذكياءُ أَقدَرُ على تبرير الباطل. وفي صدمة الجديد قد يصبح الذكاءُ عبئًا وتتمكن الأيديولوجيا من إحكام قبضتها على العقل فيعجز عن

(1) شاكر مصطفى: بيني وبينك، دار الرواد للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، كانون الثاني 1955، ص18

تحويل زاوية رؤيته وعن تَقَبُّل الآراء الجديدة وعن القفز خارج الصندوق. وقريب من ذلك ما حَذَّرَنا منه الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم من وراء ثلاثة قرون. يقول هيوم إن ثمة خطرًا في الفلسفة لا سبيل إلى إنكاره: فبينما هدف الفلسفة هو "تصويب أخلاقنا واستئصال شرورنا" فإن نمو المهارات الاستدلالية الفلسفية لفردٍ ما قد تُفضِي به في الحقيقة إلى أن يكتسب "عزمًا أكثر مضاءً" تجاه تلك التحيزات التي يحملها بالفعل والتي تحمل الضرر بالإمكان[1]. وبعبارةٍ أخرى فقد يستخدم المرءُ الفلسفةَ لِيُقَوِّي تبريرَه العقلي الذي يتخذه من الأصل لاعتناقِه موقفًا أخلاقيًا مستهجَنًا. ومن الممكن أن يحدث ذلك دون أية نيةٍ شريرةٍ مبيَّتةٍ من جانبه. وقد أشار بيتر رابِه Peter Raabe إلى أن المستشار الفلسفي[2] يدرك أن هناك أوقاتًا يكون فيها العميلُ عالقًا بشدة في منظومة اعتقادية ضارة بحيث إن الحديث الفلسفي، كما يقول هيوم، لن يعمل إلا على "أن يدعم ميلَهم الغالب ... بِعَزمٍ أكثرَ مضاءً". فقد يجد عميلٌ ما، على سبيل المثال، أن الحديث الفلسفي،

---

(1) Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. Anthony Flew, ed. La SalleIll.: Open Court, 1991. 84.

(2) الذي يزاول الاستشارة الفلسفية (لا السيكولوجية) على نحوٍ رسمي مقنَّن، باعتبار أن مشكلات العميل قد تكون مشكلات فلسفية بالدرجة الأساس أفضَت به إلى الاضطراب والكَرب، وباعتبار أن للحياة جوانب فلسفية هامة لا يمكن أن تُرَد إلى ميكانزمات وعمليات سيكولوجية.

بدلا من أن يخفِّف عنه مشاعرَ القلق الوجودي، أو الأنوميا، أو العدمية، لا يَعدُو أن يعمِّق هذه المشاعر إذ يُزَوِّد بأساسٍ منطقيٍّ صحيحٍ نفسَ الاعتقادات والافتراضات التي جَلَبَت هذه المشاعرَ المزعجةَ في المقام الأول[1].

يُذَكِّرنا تحذير ديفيد هيوم بما قاله فرنسيس بيكون منذ أربعة قرون مُحَذِّرًا من أن العقل لا حَول له بدون الاستقراء المُمَنهَج: "... العقل من خلال عادات الحياة اليومية ومداولاتها أصبح محشُوًّا بمذاهبَ فاسدةٍ وأوهامٍ فارغة. هنالك يسهم فن المنطق في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة! ولا يبقى ثمة إلا أمل واحد للخلاص: وهو أن نبدأ العملَ العقلي كله من جديد، ولا نترك العقلَ لِحالِه وطبيعتِه منذ البداية، بل نُرشِده في كل خطوة ..." (الأورجانون الجديد-التصدير). يقول بيكون إن الناس لَتَستدرَج بسهولةٍ إلى الخلط بين الاستدلال الصحيح (الصوري) وبين الحق أو الصدق (الواقعي)؛ ومن ثم تَتَدَعَّم أخطاؤهم بفعلِ ذكائِهم نفسِه، وتترسَّخ أوهامُهم بقدر مهارتِهم المنطقية ذاتِها![2]

---

(1) Peter B. Raabe. Philosophical Counseling- Theory and Practice, Praeger Publishers, Westport, Conneticut London, 2001, p189.

(2) أوهام العقل- قراءة في الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون، عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص86-87

يقول الأستاذ العقاد في كتابه "ابن الرومي - حياته من شعره": "ويحتجُّ لذلك بِحُجَجٍ كثيرة ... ثم لا يشك في أنه مُحِقٌّ مُصِيبٌ ضَعُفَت حجتُه أو قَوِيَت وصَدَقَت محاذيرُه أو كذبت. لأن الحجةَ في العقائد الشعورية تَلحَق العقيدةَ ولا تَسبِقها، وتؤكدها إذا وافقَتها ولكنها لا تُفَنِّدها إذا عارضَتها"[1].

للإنسان ديناميات سيكولوجية وأفانينُ ذهنية تدعم له جهازَ مناعتِه الأيديولوجية وتيسر له أن يَلفِظَ الأفكارَ الجديدةَ ويَصُدَّ غزوَها. من ذلك أننا حين نواجَه بمعطياتٍ جديدة تحتمل معنيَين فنحن ندركُها، ببساطة، على النحو الذي يلائم تصوراتنا المسبقة، ونَصُبُّها في أوعيتِنا القديمة. أما حين نواجَه بمعطياتٍ محدَّدة غير ملتبسة ولا تحتمل إلا معنى واحدًا فإننا نتقبَّلها دون نقدٍ إن كانت متسقةً مع بِنائنا الأيديولوجي، أما إذا كانت مضادةً له فنحن نُعَرِّضها للتمحيص النقدي ونُعمِل فيها المزيدَ من جهدنا الذهنيّ حتى نردَّها متسقةً مع توقعاتِنا وتصوراتِنا الأصلية.

في كتابه "كيف نكشف الدجل: لامعصومية العقل البشري في الحياة اليومية"[2] يقدم توماس جيلوفيتش تجاربَ بحثية كان فيها

---

(1) عباس محمود العقاد: ابن الرومي - حياته من شعره، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، بدون تاريخ، ص172

(2) Thomas Gilovich. How We Know What Isn't So- The Fallibility of Human Reason in Everyday Life., The Free Press, A Division of Macmillan, Inc. New York.

مشاركون مختلفون أيديولوجيًا يُعَرَّضون لحشدٍ مختلطٍ من الأدلة، فكانوا جميعًا يتقبلون دون نقاش تلك المتسقةَ مع اعتقادهم السابق على أنها أدلةٌ جيدة وجيهة، وينقِّبون عن عيوبٍ عديدة في الأدلة التي تناقض اعتقادَهم السابق، ويخرج الجميعُ من البحث وهو أكثر اقتناعًا بصواب اعتقاداته الأولى! إنهم يتقبلون الأدلةَ الإيجابية دون نقد، ويُؤَوِّلون الأدلةَ السلبية لكي يَرُدُّوها متسقةً مع مذهبِهم.

تُسمَّى هذه الآلية أحيانًا "انحياز التأييد"[1] confirmation bias، وتَعني مَيل المرء أثناء صناعة قرارِه إلى ملاحظة الأدلة المؤيِّدة لمذهبه والاحتفاء بها والتماسها بِهِمَّةٍ ونشاط في حين يميل إلى تجاهل الأدلة التي قد تنال من مذهبِه أو إلى التقاعس عن طلبها والتهاون في البحث عنها. يعني ذلك أن مذهبنا الذهني سوف يلقَى تأييدًا مِن أيِّما حصيلةٍ كانت من البيانات المتضاربة، لأننا نعالجُها في مخططاتنا الذهنية القديمة متقبلين في ذلك ما يوافقنا وضاربين صفحًا عن الغريب المختلف.

"نخلص من ذلك إلى ما يلي: حين يُواجَه المرءُ بخليطٍ من

---

(1) يَشِيع استخدام تعبير "الانحياز التأكيدي أو التوكيدي" بدلا من "انحياز التأييد". وأُفَضِّل في مثل هذا السياق كلمة "التأييد" لأنها ضد "الدَّحض" أو "التفنيد" disconfirmation؛ و"التأييد" هو المعنى الأدق الذي كان يعنيه مفكر مثل كارل بوبر حين صاغ ثنائية "confirmation/disconfirmation" واستخدمها في تبيان الجانب الإبستمولوجي من فلسفته.

الأدلة: سلبية وإيجابية، فإنه يَقبَل الإيجابيةَ فورًا على عِلاتها، أما السلبية، أي المضادة لِمَنظومتِه الاعتقادية، فيُعمِل فيها التأويلَ حتى يردها إيجابية. من هنا يَخلص كل طرفٍ من الخصوم في المناظرات الفكرية وهو أكثر اقتناعًا بمذهبَه! ومن هنا يُبرِّر الرأيُ نفسَه ويُخَلِّد الاعتقادُ ذاتَه"(1).

شكسبير: عطيل وانحياز التأييد

من أجمل الأمثلة على انحياز التأييد موقف الغيرة المرضية pathological jealousy كما عرضها وليم شكسبير في مسرحية عطيل: إن المصاب بالغيرة المرضية لا يلتفت إلى أدلة البراءة، ولا يشغل فكرَه إلا التُّهَمةُ التي احتلت كل ساحة وعيِه فهو يراها في كل ما يجري حوله ويُؤَوِّل إليها شتى المُشعِرات. وأيًّا ما كانت الماجريات التي يترصَّدها فإن فكرَهُ المريضَ يعالجها ويلوي بها بحيث تؤيِّد ظنَّه السيِّئ؛ تستوِي لديه كلُّ المَرائي وكل المُدخَلات الواردة إلى إدراكه لأنه يصبُّها في نفس المُخطَّط الذهني schema المريض:

- إيميليا: لِنضرعْ إلى الله أن يكون ما بهِ أمرًا من أمور الحكومة كما فكرت لا جِنَّةً من جِنَّات الغَيرة.
- ديدمونة: ويحي لم أفعلْ قَط ما يَستفزُّ غيرتَه.

---

(1) عادل مصطفى: الحنين إلى الخرافة، فصول في العلم الزائف، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018، ص139-141

- إيميليا: غير أن النفوسَ الغيورة لا تهتم بالبراءة ولا تجيئها في الغالب نوباتُها عن سبب بل تغار لأنها تغار، وما الغيرةُ إلا بهيمةٌ شاذةٌ تلقح من نفسِها وتتولد من نفسها.
- ديدمونة: وَقَى اللهُ قلبَ عطيل من تلك البهيمة.[1]

***

وبعد. أما مِن مَخرَج لنا من هذا السجن الأيديولوجي المطبِق؟ أيكون فرضًا على كل مجدِّدٍ أن ينتظر تفريخ جيلٍ جديد حتى يجد له مؤيِّدين منذ البداية دون عَنَت؟ إن تقدمَ البشرية في كل مجال مرهونٌ بتراكم التفسيرات الأفضل للعِلَل الأساسية للمعلولات (الظواهر) الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية، وإن المجتمع الذي سيترك مناعتَه الأيديولوجية على رسوخها وتصلبها سوف يتخلف عن العالم ويدوسه رَكْبُ التقدم. إن مجرد إدراكنا لخطورة المناعة الأيديولوجية قمينٌ بأن يخفف من وطأتِها ويهدِّئَ من شِرَّتِها، فالمعرفة قوةٌ مُحَرِّرة. ومادامت الفكرةُ الجديدة مؤيَّدةً بالأدلة العلمية الصحيحة فإن من واجبنا، الفكري والأخلاقي، أن نثبِّط لها من جهاز مناعتنا الأيديولوجية ونتقبلها كتفسيرٍ أفضل للظاهرة. علينا أن نَعِي بجهاز مناعتِنا الأيديولوجية ونشدَّ به إلى حيز الشعور، فنحكمه ولا يحكمنا، ونملكه ولا يملكنا.

---

(1) شكسبير: عطيل، ترجمة خليل مطران، دار المعارف، الطبعة الثامنة، 2000، ص109-110

ومن اقتصاد الجهد والوقت أيضًا أن نَصرف جهودَنا إلى تربية نشءٍ جديدٍ على المنهج العلمي والفكر النقدي وتقديس الدليل. فالمؤدلَجُ المُسِنُّ، ربيب الخرافة والتفكير السحري، هو ضلعٌ أعوجُ لا سبيلَ إلى تقويمه[1]، ومن ادخَّار الطاقة أن تترك ورقته الذاوِية في ذمةِ الريح. أما البراعم الناشئة فهي الملاذ والأمل. دَع المؤدلَجين الكبارَ يموتون على خَرَفِهم الواحد تلوَ الآخر وينشأ جيلٌ جديدٌ منذ البداية على تَقَبُّل التفسير العلمي للظواهر دون مشقةٍ ودون عَناء.





(١) "كالضِلعِ ليس له استقامة" (ابن مفرِّغ)

مُواطَنة العالَم

(الكوزموبوليتانية)

«خيرٌ للكلمات أن تتحول إلى غيومٍ لا وطنَ لها غير الفضاء
الذي يفتح لها ذراعَيه»

أدونيس

وكلُّ امرئٍ يُولِي الجميلَ مُحَبَّبٌ وكلُّ مكانٍ يُنبِتُ العِزَّ طَيِّبُ

المتنبي

ما في المُقامِ لِذي عقلٍ وذي أدبِ
من راحةٍ فَدَعِ الأوطانَ واغتَرِبِ
سافِرْ تَجِدْ عِوَضًا عَمَّن تُفارِقُهُ
وانْصَبْ فإن لذيذَ العَيشِ في النَّصَبِ

الإمام الشافعي

يُسْرُ الفَتَى وطنٌ لهُ والفقرُ في الأوطانِ غُربَة

؟؟

وأَحَبُّ أوطانِ البلاد إلى الفَتَى أرضٌ ينال بها كريمَ المَطلَبِ

البحتري

«ليس بلدٌ أَحَقَّ بِكَ مِن بلد، خيرُ البلاد ما حَمَلَكَ»

الإمام علي

«لا وطنَ إلا للكراهية والأنانية، الأُخُوَّةُ لا وطنَ لها»

لامارتين

وما بلدُ الإنسانِ غير المُوافِقِ   ولا أهله الأدنَونَ غير الأصادِقِ

المتنبي

«إنما الإنسانُ هو وطنُ الإنسان»

أدونيس

«لماذا تُضَيِّق على ذاتِكَ دائرةَ الانتسابِ حتى تختنقَ بِنَفَسِكَ وتَشرَقَ بريقِك؟ كُنْ «مُواطِنَ العالَم» .مُواطنةُ العالم لا تنفِي وَلاءَكَ لِوطنِك المَحَلِّي بل تُطَهِّر لك هذا الوَلاءَ وتُنقِذُه من التَعَنُّتِ والتزمت والشوفينية البَلهاء. ولَسوف تُطرِفكَ هذه المُواطنةُ الرحبةُ بهداياها : أَشِقَّاء جُدُد، بِيض وسود ، إخوتك الذين لا تعرفهم ، أحِبائك الذين حَجَبَتهم عنكَ غِمامةُ القبيلة. عانِقْ إن كان عَطفُكَ قد جَفَّ فلَسوف يدِرُّ مرةً ثانيةً ويغمرُكَ بالدفءِ والغِبطة. بل تَعَرَّفْ على نفسك فيهم فأنت لن تعرف ذاتَك إلا عبرَهم! بالصفاء والانفتاح ، صفاء الرؤية وانفتاح الروح، يتمدد نطاقي الخاص ويضيف إليه أصقاعًا ويضُمُّ مَمالِك»

ع م

الكوزموبوليتانية: أصل الكلمة

تأتي كلمة cosmopolitan من الكلمة اليونانية kosmopolitēs وتعني "مُواطِن العالم". وتُستخدَم هذه اللفظة لِتَصف طيفًا عريضًا من الآراء الهامة في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة الاجتماعية والسياسية. تشترك الرؤى الكوزموبوليتانية جميعًا في لُبٍّ غامض هو الفكرة القائلة بأن جميع البشر، بِغَض النظر عن انتماءاتهم السياسية، هم مواطنون في مجتمع واحد (أو يمكنهم أو ينبغي لهم ذلك). تتعدَّد تصوراتُ هذا المجتمع الواحد بتعدد الرؤى الكوزموبوليتانية: فمنها ما يركز على المؤسسات السياسية (الكوزموبوليتانية السياسية)، ومنها ما تعنيه المعاييرُ الأخلاقية (الكوزموبوليتانية الأخلاقية)، ومنها ما تهمه الأسواق المشتركة (الكوزموبوليتانية الاقتصادية)، أو أشكال التعبير الثقافي (الكوزموبولتانية الثقافية)[1].

الكوزموبوليتانية الإغريقية والرومانية

لم تكن الثقافة السياسية المثالية في كتابات أفلاطون وأرسطو كوزموبوليتانية. لقد عاشا في زمن "دولة المدينة" polis حيث كان

---

(1) Stanford Encyclopedia of Philosophy, Cosmopolitanism, First published Sat Feb 23, 2002; substantive revision Thu Oct 17, 2019

وقد أفدتُ مجملَ المسار التاريخي للكوزموبوليتانية من موسوعة ستانفورد الفلسفية فلزم التنويه

المرءُ يَعُدُّ نفسَه أولا وقبل كل شيء مواطنًا في مدينة معينة، ويحدد من ثم أية مؤسسات وأية كتلة من الناس تحظى بولائه. كان مصيرُ المرء مرتبطًا بمصير مدينتِه، وكان مطالَبًا من ثم بالدفاع عنها ضد أي هجمات خارجية وبالتفاني في تحقيق خيرِها العام.

غير أن تركيز الثقافة الكلاسيكية على دولة المدينة لم يكن مضادًّا للكوزموبوليتانية بالضرورة؛ فحتى عندما كان أفلاطون وأرسطو يكتبان كان هناك من اليونانيين مَن تَصدُر عنه حججٌ كوزموبوليتانية. ولعل أوضحها ما كان يصدر عن المفكرين المترحلين الذين كانوا يؤكدون على الفروق بين الروابط القانونية للسياسة والروابط الطبيعية للإنسانية. انظر مثلا كيف وضع أفلاطون هذه الكلمات على فم هيبياس السوفسطائي إذ يخاطب الرهطَ المتنوع من الأثينين والأجانب الحاضرين في منزل كالياس في محاورة بروتاجوراس (337c7-d3): "أعتبركم جميعًا أيها الحضور هنا أقاربَ وأصدقاءَ ورُفَقاءَ وطن- إنكم هكذا بالطبيعة وليس بالقانون؛ فالشبيه يماثل شبيهَه بالطبيعة بينما القانون، ذلك المستبد بالجنس البشري، يفرض علينا أشياءَ كثيرةً هي ضد الطبيعة".

وسقراط أيضًا، عن وعي منه أو غير وعي، كان كوزموبوليتانيًّا على نحوٍ ما؛ فقد كان يتجنب الانخراط السياسي التقليدي قدرَ استطاعتِه حتى يَفرُغَ لِما دَأَبَ عليه من تمحيص نفسِه وتمحيص الآخرين من أثينين وغير أثينين. وقد آثَرَ أن يحدَّ من أسفاره ولكن

هذا شيءٌ لا يتعارض مع كوزموبوليتانيتِه؛ فلعله ارتأى أن أفضلَ رِهانٍ له لِخدمة البشرية هو أن يمكثَ في بلاده باعتبارها الأسمحَ بِحُرية الرأي والتعبير في ذلك الزمن (وهذا ما عبَّر عنه في محاورة جورجياس والدفاع ومينون). ولا شك أن أفكار سقراط عَزَّزَت نشوء الكوزموبوليتانية، وأن سقراط في العصر القديم المتأخر كان يُمَجَّد بوصفِه مواطنَ العالم.

كان أول كوزموبوليتاني صريح من فلاسفة الإغريق هو ديوجين الكلبي. يقال إنه عندما سُئلَ عن موطنه الأصلي قال "أنا مُواطِن العالَم". غير أن كوزموبوليتانيته كانت مقصورة على المعنى السلبي: أي انه غيرُ ملزَم بشيءٍ تجاه مدينته سينوبي Sinope وأهلها، فقولُه "أنا مواطن العالم" هو دعوى سلبية، وهو غير ملتزم بأي شيء إيجابي يمكن أن نفهمه على أنه كوزموبوليتاني أو يسهم في تأسيس دولة عالمية.

أما التعبير الأكمل عن الكوزموبوليتانية الملتزمة التزامًا إيجابيًّا فنجده لدى رواقِيِّي القرن الثالث ق.م. كان هؤلاء الرواقيون مولَعين بقولهم إن الكون بما فيه هو مدينة، لأن الكون محكوم تمامًا بالقانون الذي هو العقل الصحيح. ليس يعني ذلك أن على الكوزموبوليتاني أن يحفظ مسافةً صارمةً بينه وبين المدن التقليدية. غير أن عليه أن يقدم العونَ للبشر بما هم بشر. وهو يرحب بالترحال بعيدًا عن مدينته لكي يقدم هذا العون.

ثم جاءت فتوحاتُ الإسكندر، ومن بعدها صعودُ

الامبراطورية الرومانية التي ضمَّت المتوسطَ كلَّه تحت سلطة سياسية واحدة، فكانا بمثابة دفقة كوزموبوليتانية كبرى جعلت الأفكار الكوزموبوليتانية القديمة الجذور أكثرَ إقناعًا للناس وأسهمت في انتشار الكوزموبوليتانية الرواقية في هذه الحقبة. يقول إبكتيتوس في "المحادثات": "إذا سُئلتَ إلى أي بلد تنتسب فلا تقولن إني أثيني أو كورنثي، بل قل إني مواطن العالم". ويؤكد الامبراطور ماركوس أوريليوس الفيلسوف الرواقي على رابطة القُربى بين بني الإنسان، تلك الآصرة القائمة على انتسابهم إلى عقلٍ واحد، والتي تُلزِم الإنسانَ بالتعاون مع الآخرين والرفق بهم واحتمال أخطائهم. وفي ظل هذه المبادئ لا يعود هناك توتر بين المصلحة الفردية ومصلحة المجموع، فالرجل الحكيم يُماهِي بين مصلحته الخاصة ومصلحة البشر جميعًا: "ما لا يضير المدينةَ لا يضير مواطنيها أيضًا. إذا كانت المدينةُ بخير فأنا إذن بخير" (التأملات: 5-22). "خُلِقَ البشر من أجل بعضهم البعض، إذن عَلِّمهم أو احتَمِلهم" (التأملات: 8-59). "بهجةُ الإنسان أن يؤدي العملَ اللائق بالإنسان. والعمل اللائق بالإنسان هو الإحسان إلى جنسه الإنساني" (التأملات: 8-26). الرواقي إذن هو "مواطن العالم"، الكونُ مدينتُه والبشرُ إخوانُه. "هنا أو هناك لا فرق، مادمتَ حيثما عِشتَ تتخذ العالمَ وطناً لك" (10-15). "خُذني وارمِ بي في أي مكان شئتَ، فأينما كنتُ فسوف أحفظ الجانبَ الإلهي مني سعيداً_ أي قانعاً، مادام وجداني وفعلي يتبعان فطرتَه الخاصة. هل هذا التغيرُ في المكان سببٌ كاف لأن تَشقَى نفسٌ

ويسوءَ مزاجُها فتكتئب أو تتوق أو تنكمش أو تخجل؟ وهل ستجد في المكان الجديد أيَّ سبب يدعو إلى ذلك؟". (8-45). ".. وأن الكائن الإنساني وثيق القرابة بالجنس البشري كله، لا قرابة دم أو بذرة، بل مجتمع عقلي" (12-26). "أيها العالم.. كل ما هو ملائم لك فهو ملائم لي، وكل ما هو في أوانه بالنسبة لك فهو كذلك عندي، لا متقدم لديَّ ولا متأخر...". "أقول للعالم إذن: إنني أُبادِلُكَ الحُب" (10-21). تلك هي "الجامعة الروحية" الرواقية التي يحل فيها "الإنسان" محل "المواطن"، والوحدة العقلية محل الوحدة السياسية، والتي هذبت القانونَ الروماني وآزرت الدعوةَ المسيحية إلى المحبة والرحمة، وألهمت مفكري التنوير بفكرة الإخاء الإنساني والحرية والمساواة[1].

المسيحية والإسلام

والحق أن ذروة ازدهار الكوزموبوليتانية المبكرة كانت في العصر المسيحي المبكر. فقد أخذت المسيحية المبكرة بتمييز الرواقية المتأخرة بين المدينتين وأضافت منعطفًا جديدًا. كان الرواقيون يرون أن مواطني "الدولة-المدينة" polis ومواطني العالم cosmopolis يؤديان نفس العمل: تحسين حياة المواطنين. أما المسيحيون فكانوا يستجيبون لنداءٍ آخر: "أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (متى 22:

---

(1) ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د.عادل مصطفى، راجعه على اليونانية د. أحمد عتمان، دار رؤية، القاهرة، 2010، ص363-364

21). وبحسب هذه النظرة فإن المدينة المحلية قد يكون لها سلطة إلهية (يوحنا 19: 11) ولكن العمل الأهم من أجل خير البشرية لا شأن له بالسياسة التقليدية، بل ينفرد في عالم يمكن فيه أن يصبح الناسُ من جميع الأمم مواطنين رفقاء مع القديسين: "فلستم إذن بعد اليوم غرباء أو نزلاء، بل أنتم من أبناء وطن القديسين ومن أهل بيت الله" (أفسس 2: 20).

ولمئات السنوات التي ستأتي ستنصب المداولات في الفلسفة السياسية حول العلاقة بين السلطة السياسية "الزمنية" temporal والكنيسة "الأزلية" eternal. أما التوكيد على الجانب الكوزموبوليتاني للكنيسة فقد تضاءل بالرغم من مثالها الذي تتخذه لمجتمعٍ ديني يضم البشرَ جميعًا. وباختصار، فإن السجال الآن يضع الزمني مقابل الديني، وليس المحلي مقابل الكوزموبوليتاني.

أما الإسلام، خاتم الأديان وآخر عهد الأرض بالسماء، فهو دعوة عالمية صريحة، لا تختص بإقليم دون إقليم أو بأمة دون أمة، ولا تعترف بأية فواصل تضرب بين الناس حُجُبًا جغرافية أو عرقية أو لغوية. "الكونية بُعدٌ أساسي من الأبعاد التي قامت عليها الرسالة الإسلامية وقام عليها الفكر العربي-الإسلامي"[1]: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف 158). ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سبأ 28). ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ

---

(1) أدونيس: النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، 1993، ص176

أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات 13). وقد دعا الفارابي، على سبيل المثال، منذ القرن العاشر الميلادي، إلى أن ننظر إلى الناس جميعًا على أنهم أسرة واحدة قانونُها العقلُ ودستورها الأخلاق، وأن تتحرر الإنسانيةُ مما يفرق بين الإنسان وأخيه الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان، وذلك في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة".

كوزموبوليتانية العصر الحديث المبكر وعصر التنوير

رويدًا رويدًا بدأت الكوزموبوليتانية في العودة إلى الواجهة مرة أخرى مع تجدد الدراسة في النصوص القديمة. ثمة بضعة كُتّاب، أشهرهم إرازموس من نوتردام، استندوا إلى الكوزموبوليتانية القديمة بشكلٍ صريح لكي ينادوا بسلامٍ عالمي. ذهب إرازموس إلى أن البشر قدَّرَت لهم الطبيعةُ أن يكونوا اجتماعيين ويعيشوا في توافق، لكي يؤكد على وحدة الجنس البشري فوق انقسامه إلى دولٍ وشعوب مختلفة، ومن ثم فهو ينادي بالتسامح القومي والديني ويعتبر الناسَ المماثلين له في الفكر رفقاءَه في الوطن.

وقد شهد عصرُ التنوير انبعاثًا فلسفيًّا للكوزموبوليتانية تضافرت في صنعه عواملُ كثيرة: صعود الرأسمالية والتجارة العالمية وانعكاساتها النظرية، وجود امبراطوريات لاتزال تتوسع حتى تمددت عبر الكوكب، الرحلات حول العالم والكشوف الأنثروبولوجية، صعود فكرة حقوق الإنسان والتركيز الفلسفي على العقل الإنساني، انتماء كثير من مفكري ذلك العصر إلى عالم

الأدب أكثر من انتمائهم إلى دولةٍ سياسيةٍ بعينها تَصادفَ أن نشأوا بها، الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية اللتان قدمتا أقوى دفعة للكوزموبوليتانية. وقد انبثق إعلان حقوق الإنسان والمواطن عام 1789 من طرائق تفكيرٍ كوزموبولويتانية، وصار بدورِه داعمًا لهذه الطرائق من التفكير.

كانت لفظة "كوزموبوليتانية" في القرن الثامن عشر تشير إلى موقف الانفتاح العقلي وعدم التحيز. فالكوزموبوليتاني هو شخص غير خاضع لسلطةٍ دينية أو سياسية معينة، شخص لا تستعبده وَلاءاتٌ خاصةٌ أو تحيزات ثقافية. كما أن اللفظة كانت أحيانًا تعني شخصًا يعيش حياةً مهذبة مصقولة أو شخصًا مغرمًا بالسفر ويحتفظ بشبكة من الصلات الدولية أو شخصًا يحس أنه في بيته في كل مكان. وعليه فقد ذَكَرَت "الموسوعة" أن كلمة "كوزموبوليتاني" كثيرًا ما تدل على "إنسان ليس له مُقامٌ ثابت، أو إنسان لا يحس بغربةٍ في أي مكان". وقد كان مونتسكيو وفولتير وديدرو وأديسون وهيوم وجيفرسون يعتبرون أنفسهم كوزموبوليتانيين بمعنى أو بأكثر من هذه المعاني السمحة.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر بصفة خاصة كانت اللفظة تشير أيضًا على نحوٍ متزايد إلى قناعات فلسفية خاصة، وقام بعض الكتَّاب بإحياء التعاليم الكلبية Cynic. فنجد Fougeret de Montborn في سيرته الذاتية عام 1753 بعنوان "مواطن العالم" Le Cosmopolite يسمي نفسه كوزموبوليتانيًّا، ويصف كيف

يسافر في كل مكان دون أن يلتزم بأي مكان، معلنًا أن "جميع البلاد سواءٌ بالنسبة لي" ... "إنني أغير أماكن إقامتي على هواي"[1].

وقد طور بعض الكوزموبوليتانيين وجهة رأيهم إلى نظرية سياسية عن العلاقات الدولية. وكان أكثرهم راديكاليةً في القرن الثامن عشر هو بدون شك أ. كلوتس Anacharsis Cloots. دعا كلوتس إلى إلغاء جميع الدول القائمة وتأسيس دولة عالمية واحدة ينضوي تحتها جميع أفراد البشر بشكلٍ مباشر. وتستند حجج كلوتس قبل كل شيء إلى البنية العامة لنظرية العقد الاجتماعي. فإذا كان في الصالح العام لكل شخص أن يخضع لسلطة دولة تفرض القوانين التي تكفل الأمن، فإن حجته إذن تنطبق على العالم بأسرِه وتسوِّغ تأسيس "جمهورية أفراد متحدين" تشمل العالمَ كله؛ وهي ليست مجموع دول تجد نفسَها في "حالة الطبيعة" تجاه بعضها البعض. ثم إنه يُحاجُّ بأن السيادة يجب أن تكون مع الشعب، وبأن مفهوم السيادة نفسه، إذ يعني شيئًا غير قابل للانقسام، يتضمن أنه لا يمكن أن يكون في العالم سوى كيان سيادي واحد، أي الجنس البشري ككل[2].

---

(1) Fougeret de Montborn, Le Cosmopolite ou le Citoyen du Monde, Paris: Mucros, 1970; originally London, 1970; p. 130.

(2) La république universelle ou adresse aux tyrannicides, 1792; Bases constitutionelles de la république du genre humain, 1793.

لم يذهب معظم الكوزموبولتانيين السياسيين بعيدًا مثلما فعل كلوتس. فقد نادى إمانويل كانت، الأشهر بينهم، بشكل من النظام الدولي أكثر ليونة، وهو "عصبة أمم" league of nations[1]. في كتابه "نحو سلام دائم" عام 1795 يذهب كانت إلى أن السلام الدائم والعالمي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اتخذت الدولُ النظامَ الجمهوري داخليًا، وانتظمت خارجيًا في تحالف إرادي من أجل حفظ السلام، واحترمت حقوق الإنسان لا بين مواطنيها فحسب بل حقوق الأجانب أيضًا. وقد رأى كانت أن تحالف الدول يجب ألا يكون لديه سطوة عسكرية قهرية لأن من شأن ذلك أن ينتهك السيادة الداخلية للدول[2].

ربما يكون نجاح الثورة الفرنسية في القضاء على عهد السلطة الاستبدادية وإزالة الحكم المطلق قد بَثَّ في كانت روحَ التفاؤل وألهمه بأفكارِ مشروعِه، وجعله يرى في تنظيم الشعوب تنظيمًا داخليًا، على أساسٍ جمهوري، تمهيدًا ضروريًا لإنشاءِ جمهوريةٍ عالمية شاملة. لقد نشر كانت كتابَه "نقد العقل الخالص" ليرسم لنا حدود المعرفة النظرية، ثم نشر كتابيه "نقد العقل العملي" و "نقد ملكة الحكم" ليشيِّد الحريةَ الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسسٍ

(1) Völkerbund

(31) إمانويل كانت: مشروع للسلام الدائم، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1952

ثابتة راسخة، فوَفَّق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهه العقلي وإيمانه الأخلاقي. وكان طبيعيًا أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية: فمهما تخرج الأمةُ من حال البداوة مسترشدةً بمبادئ الحق والشرع فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر. فليس العالمُ أمةً واحدةً بل هو مجموعة من الأمم المختلفة التي مازالت على البداوة في علاقاتها بعضها ببعض (حالة الطبيعة[1]). وإذن فلا بد من إنشاء "هيئة أمم" قائمة على الحق، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانوني الخاص الذي هو الأمة المتمدنة[2].

ينتقد البعضُ موقفَ كانت باعتباره يفتقر إلى الاتساق لأن الطريقة الوحيدة في نظرهم للتغلب التام على حالة الطبيعة بين الدول هي أن تدخل هذه الدول في اتحاد فيدرالي ذي سلطة قاهرة. غير أن هناك من يدافع عن تصورات كانت، على أساس أنه ينادي بعصبة أمم سمحة كخطوةٍ أولى على الطريق نحو فيدرالية ذات سطوة قاهرة. ذلك أن الانضمام إلى هذا الشكل الصارم من الفيدرالية ينبغي أن يكون قرارًا إراديًا من جانب جميع الشعوب يحترم استقلالها السياسي. أما الرومانسيون من الكُتَّاب فكانوا

---

(1) هي حالة البشر خارج المجتمع المنظم أو المدني حيث الحياة بغيضة ووحشية وقصيرة. أو بعبارة أخرى هي حرب الجميع ضد الجميع. ويُنسب هذا المفهوم بصفةٍ خاصة إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز.

(2) المرجع السابق، ص10-12

يحسون أن الدولة المثالية ينبغي ألا تتضمن إجبارًا على الإطلاق، ومن ثم فالمثال الكوزموبوليتاني ينبغي أن يكون جمهوريةً عالمية من جمهوريات أخوية غير سلطوية.

أدخل كانت أيضًا مفهوم "القانون الكوزموبوليتاني"، مشيرًا بنطاقٍ ثالث من القانون العام بالإضافة إلى القانون الدستوري والقانون الدولي؛ في هذا النطاق الثالث يكون لكل من الدول والأفراد حقوق، ويكون للأفراد هذه الحقوق بصفتهم "مواطني كوكب الأرض" لا مواطني دولٍ بعينِها.

هل السلامُ مطلبٌ ممكن التحقيق في أمدٍ قريب أو بعيد؟ ربما يجيب التاريخُ الفعلي بالنفي. ولكن الحجج التجريبية لا تنهض دليلا ضد مطالب العقل "ولا يجوز لنا أن نستنتج من أن شيئًا لم ينجح حتى اليوم أنه لن ينجح أبدًا". السلام الدائم "فكرة" وكفى؛ مثلٌ أعلى معقول. نعم هي فكرة لا تتحقق، لأن المطلق لا ينتقل إلى عالم التجربة، لفقدان التجانس بين العالَمين؛ غير أن هذا لا يمنع هذه الفكرة من أن تكون بمثابة "مبدأ منظِّم" وقاعدة يُسترشَد بها في العمل؛ ذلك أن "العقل العملي (الأخلاقي) يُصدِر إلينا أمرًا صارمًا نتلقاه صاغرين: يجب ألا تكون هناك حرب!". وإذن فمن الممكن عمليًا أن يكون "اقترابُنا" من ذلك المثل الأعلى "ممكنًا"، فيقوم ذلك "الحِلف" بين الشعوب: يكون حِلفًا جزئيًّا أولَ الأمر، ثم يقترب رويدًا رويدًا من "الإنسانية" التي هي آخر حدوده. يومئذ تقل الحروب ويندر وقوعُها، وتتسع رقعة العدالة، ويصبح حكمُها

الحكمَ المُطاع، وتتوطد أواصرُ القربى بين الأخلاق والسياسة، ويأوِي السلامُ إلى ركنٍ شديد[1].

وبالإضافة إلى الشكلين الأخلاقي والسياسي ظهر في القرن الثامن عشر شكلٌ اقتصادي من النظرية الكوزموبوليتانية. فقد تمادت نظرية التجارة الحرة لآدم سميث وغيره إلى شكلٍ مثالي لِسوقٍ حرة كوكبية نادى بها هيجيفيتش D. H. Hegewisch تُلغَى بمقتضاها التعريفاتُ الجمركية وغيرها من القيود على التجارة الخارجية، ويتولى السوق، وليس الحكومة، الوفاءَ بحاجات الناس. وبتحرر التجارة في العالم كله سوف تتضاءل كثيرًا أهمية الحكومات، وكلما تحررت السوق الكوكبية انكمش دورُ الدول حتى يصير كَمًّا مهمَلا[2].

الكوزموبوليتانية في القرن التاسع عشر والعشرين

في القرن التاسع عشر أثارت العولمةُ الاقتصادية ردودَ فعلٍ عنيفة. رأى ماركس وإنجلز إلى الكوزموبوليتانية على أنها انعكاسٌ أيديولوجي للرأسمالية. فقد اعتبرا أن رأسمالية السوق شيء متمدد بطبعه يكسر حدود منظومة الدول القومية، بدليل أن الإنتاج والاستهلاك قد أصبحا يُكَيَّفان للأصقاع البعيدة. إن النظام

(1) مشروع للسلام الدائم، مرجع سابق، ص18-19

(2) Kleingeld, Pauline, 1998, "Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order," Kantian Review, 2: 72-90.

الرأسمالي في نظرهما هو سبب شقاء الملايين، وهو في الحقيقة سبب وجود البروليتاريا نفسها. غير أن ماركس وإنجلز ذهبا أيضًا إلى أن العمال (البروليتاريا) في كل بلد يشتركون في ملامح أساسية واحدة ولديهم مصالح مشتركة. ومن أهداف الحركة الشيوعية أن تُقنِع العمال في كل مكان بهذه المصالح المشتركة. من هنا كانت الخاتمة الشهيرة للمانيفستو الشيوعي: "يا عمال العالم اتحدوا". إذا أضفنا إلى ذلك حلم الحركة الشيوعية بمجتمع بلا طبقات وبزوال الحكومات بعد الثورة لاستوَت لنا صيغةٌ خاصة قائمة بذاتها من الكوزموبوليتانية.

ومن ميراث كوزموبوليتانية القرن الثامن عشر في زمننا المعاصر تلك الجهود الدولية لنشر السلام في العالم. ثمة تـوازٍ بين مشروع كانت للسلام الدائم وبين "عصبة الأمم" كما تأسست في أوائل القرن العشرين، وبينه وبين بنية "الأمم المتحدة" الحالية (وإن وجبت الإشارة إلى أن هناك ملامح أساسية من خطة كانت لم تتحقق، مثل إلغاء الجيوش العاملة). وقد تجددت النقاشات بعد انتهاء الحرب الباردة حول أفضل النظم العالمية لدعم السلام الكوكبي، تمامًا مثلما تجددت بعد الحربين الأولى والثانية.

وهنا لا بد لنا أن نذكر "المحكمة الجنائية الدولية" بوصفها شكلا جديدًا من الكوزموبوليتانية يتجاوز كثيرًا تصور كانت عن "القانون الكوزموبوليتاني". هذه المحكمة نفسها تمثل امتدادًا لِتَوجُّهٍ قديم في القانون الدولي للاستغناء عن مبدأ خضوع الأفراد المطلق

للدولة، وتقوية وضع الأفراد. فالأفراد الآن حاملون لحقوقٍ معينة تحت القانون الدولي، ويمكن اعتبارهم مسئولين عن الجرائم تحت القانون الدولي بطُرُق تخترق درع سيادة الدولة.

والإرث الثالث لكوزموبوليتانيات القرن الثامن عشر هو توكيد الفلاسفة وعلماء الأخلاق في أعقاب القرن الثامن عشر على أن من واجبنا ككائناتٍ إنسانية أن نقدم يد العون لرفاقنا البشر بِغَض النظر عن مواطنيتهم المحلية. ثمة تاريخ من الجهود الدولية لرفع المعاناة: الصليب الأحمر، الهلال الأحمر، منظمات الإعانة الغذائية، أطباء بلا حدود ....إلخ. تلك جهود لتخفيف المعاناة عن ضحايا الكوارث بصرف النظر عن قومية هؤلاء الضحايا.

تحديات تواجه الفكرة الكوزموبوليتانية

ثمة مَن يشكِّك ابتداءً في إمكان تحقيق المثال الكوزموبوليتاني. ولهؤلاء نقول إننا نشهد بأعيننا نماذجَ ناجحةً لخطواتٍ ذات طبيعة كوزموبوليتانية، من اتحاد أقوامٍ ذوي خلفيات متباينة (الولايات المتحدة، الاتحاد الأوربي .... إلخ).

وقد يقال إن الحكومة العالمية عُرضة للتحول إلى استبداد حيث لا يوجد خارجها أي قوة مضادة توقِف هذا الاستبداد. والرد أن الشكل القوي من الفيدرالية (أو حتى الاندماج) هو الطريقة الوحيدة للخروج من "حالة الطبيعة" بين الدول.

أو يقال إن تنازل الدولة عن سيادتها (كما تقتضي

الكوزموبوليتانية) هو انتهاك لمبدأ استقلال الدول وحق تقرير المصير، كما أن الدول هي حقًا في حالة طبيعة (هوبسية) وليس من الملائم ولا من الممكن إخضاع الدول لضوابط معيارية. وعلى هذه الدعوى نقول إن من شأن الديمقراطية الكوكبية أن تزيد السيطرة الديمقراطية على مواطني العالم ولا تُنقِصها. كما أن الدول لديها ما يدعوها، حتى على أساس هوبِسي، للخضوع لأشكالٍ معينة من الترتيبات القانونية الدولية.

وهناك نقد سيكولوجي شهير للكوزموبوليتانية مُفادُه أن الناس بحاجة إلى حِسٍّ معين بِهويةٍ قومية لكي يكونوا كيانات فاعلة، وهذا يستلزم ارتباطَهم بمن لديهم هوية مماثلة، أي بأبناء وطنهم المحلي. يعني ذلك أن تشتيت الارتباط برفاق الوطن المحلي من أجل تمجيد مجتمعٍ أخلاقي يضم البشرَ بما هم بشر، من شأنه أن يُضعِف أداءَنا السيكولوجي. ونقول في هذا النقد إنه ربما ينطبق حقًا على بعض الناس ولكنه لا ينطبق على الناس جميعًا، ولعل "التربية الكوزموبوليتانية"، القائمة على التعددية الثقافية، أن تُفضِي إلى علاجٍ للشوفينية وللمركزية الإثنية. كما أن سجلات التاريخ تكشف لنا أن السيكولوجية البشرية وأشكال النظام السياسي قد تَبيَّن أنها مرنة إلى غير حَد.

الحق أن بعض الكوزموبوليتانيين قد تبنوا سيكولوجيا نمائية تكون الوطنية بمقتضاها خطوةً على طريق الكوزموبوليتانية، فكلما نضج أفرادُ البشر تكوَّنَت لديهم وَلاءاتٌ وانتماءاتٌ ما تنفك تتسع

على الدوام، بادئة من مُربِّينا الأقربين ومنتهية بالولاء للإنسانية جمعاء. هذه الارتباطات ليست في صراع بالضرورة بعضها مع بعض. فالولاء لأسرة المرء ليس بالضرورة عائقًا لمواطني الدولة، وبالمثل فإن ولاء المرء لدولته لا يمثل مشكلة للكوزموبوليتانيين. الكوزموبوليتانية إذن تُعَد امتدادًا لعملية نهائية تضم أيضًا نمو الوطنية. لا تناقض إذن بين الكوزموبوليتانية والوطنية؛ فالانتماء الكوزموبوليتاني لا يتقاطع بحال مع انتماء المرء لجماعته الخاصة، فهو إذ يَعصِمُه من الشوفينية البغيضة لا يمس عشيرته ولا بلدته ولا قوميته بل "يتراكز" معها فحسب. إنما الانتماءُ أشبهُ بدوائر متراكزة (متحدة المركز). يقول ماركوس أوريليوس: "فبصفتي أنطونينوس فإن مدينتي هي روما، وبصفتي إنسانًا فمدينتي العالم. لذا فإن ما هو خير لهاتين المدينتين هو وحده الخير بالنسبة لي"[1].

نخلص من ذلك إلى أن ثنائية "الكوزموبوليتانية/ الوطنية" هي من الثنائيات الزائفة: فالروح الكوزموبوليتانية لا تنتقص شيئًا من الروح المحلية ولا تأتي على حساب الوطنية (بل لعلها تأتي لحسابها): إن من يتعلم كيف ينصف الغرباءَ سيكون بالفعل ذاته قد تعلم كيف ينصف الأقربين "من باب أولَى" (بالأحرى) a fortiori[2].

---

(1) ماركوس أوريليوس: التأملات، مرجع سابق، ص363

(2) باللاتينية وتعني "بقوة أكبر": إذا كانت الحجة أ سببًا وجيهًا لقبول شيء ما فإن أي صيغة أشد للحجة أ تُعَد، من باب أولى، سببًا وجيهًا لقبوله.

بوسع المرء أن يصور ذلك كعلاقة تراتبية حيث مصلحة الفرد الشخصية تتصل بالأسرة، والمجتمع، والأمة، والجماعة الكوكبية. كلُّ حَدٍّ هنا هو حقيقي ومكتمل في ذاته؛ غير أنه متصل بالحد التالي الذي يمنحه مستوى آخر من الحماية وضمان البقاء. ولكي تؤدي الجماعةُ الكبيرة عملَها ينبغي أن تكون هذه العلاقةُ التراتبية قويةً في كل مستوى. من المتوقع بالطبع أن تكون مشاعرُ المرءِ تجاه أسرتِه غيرَ مشاعرِه تجاه أمته، وهذه بدورها تختلف عن مشاعره تجاه الجماعة الكوكبية. ولكن رغم الاختلاف فإذا ما تحقق إدراكٌ حقيقيٌّ لوحدةٍ جديدةٍ للبقاء، أي الكوكب، فإن لنا أن نتوقع ظهورَ أخلاقٍ جديدة تأخذ الجماعات الأخرى بعين الاعتبار. إن المرءَ هنا غيرُ مطالَب بالتنازل عن مصلحته الشخصية، بل بإدراجِها في مجموعةٍ تراتبيةٍ من العلاقات تكون فيها الحاجاتُ الفردية والحاجات الجمعية جزءًا من منظومةٍ متكاملة واحدة. وسوف يتطلب ذلك أفرادًا على مستوى عالٍ من التفهم يمكنهم الالتفات إلى مصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم في الوقت نفسه الذي يراعون فيه مصالح الجماعة الأكبر[1].

النسبية الثقافية درسٌ إنسانيٌّ مُحرِّر!

تعني "النسبية الثقافية" cultural relativism أن ثقافة المرء التي نشأ عليها تشكل طرقَ إدراكِه وتفكيره. الثقافة (المحلية) تُشَيِّد

(1) عادل مصطفى: العولمة من زاوية سيكولوجية، دار النهضة العربية، بيروت، 2006، ص150

البشرَ وتَصوغُهم. والثقافة شيءٌ لا يكاد يُرَى، لأنها "الوسط" الذي نعيش فيه. إن انغمار المرء في ثقافته الخاصة منذ صغره، أي منذ هو جنين اجتماعي في رحم جماعته المحلية، يجعله سجينَ كهفِه الخاص لا يرى غيرَه، فيظن المحليَّ عالميًّا ويظن العَرَضِيَّ مطلقًا والتاريخيَّ أزليًّا! فإذا ما شَبَّ على ذلك صار فريسةً للمركزية الإثنية ethnocentrism والتحيز العِرقي، فجعل يقيس الآخر بمقاييسه هو فيراه ناشزًا، ويقيِّم أفعالَ الآخرين وفقًا لدستوره الأخلاقي فيجدها شرورًا ورذائل. إن من تشبع بالمركزية الإثنية لن "يرى" الآخرين حتى لو ارتحل إلى أصقاعهم وعاش في كَنَفِهم! لأنه سيظل يقرؤهم بأبجديته ويؤَوِّلهم بمفاهيمه ويدركهم بنماذجه، فلا يزيده الاطِّلاعُ عليهم إلا جهلا وتعصبًا.

غير أن المعرفة قوةٌ مُحَرِّرة: فنحن حين نقف على الآليات التي تجعلنا نرى العالم من زاويةٍ واحدة فرضتها علينا ثقافتُنا التي نشأنا عليها نكون في الوقت نفسه وبالفعل ذاته قد تحررنا بشكلٍ ما من سجن الإطار وملكنا مفتاحَه (كما بضربٍ من الهندسة العكسية!). عندئذ فقط نكون في موضعٍ نملك منه أن نفرق بين الضروري والعَرَضِي، بين الأزلي والتاريخي، بين الإلهي والبشري، بين الكوني والمحلي، بين المطلق والنسبي[1].

---

(1) عادل مصطفى: صوت الأعماق، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص13

لن يتسنى لنا، إذن، أن نرى ثقافتنا وندرك أبعادَها ووطأتَها إلا بالتعرف على ثقافات أخرى وقراءتها بما هي. المقارنةُ مِلاكُ الإدراك. هاهنا تكمن أهميةُ أن نتعلم كيف نضع أنفسَنا في موضع الآخر ونتخذ إطارَه المرجعي ونرى الأشياء بعيونِه (وبخاصة تلك الأشياء غير المألوفة لنا) قبل أن نُقدِم على تقييمِه والحكم عليه. تُهيب بنا النسبية الثقافية أن نتسامح مع الآراء المغايرة وأن نحتمل الاختلاف والتنوع، وأن نحذر التزمتَ والدوجماطيقية. ذلك أن قيَمَنا ليست تعكس جميعُها حقائقَ أخلاقيةً موضوعية، وأن كثيرًا من ممارساتنا واعتقاداتنا هي ذات صبغة محلية: إنها طريقتُنا فحسب، ولكنها ليست الطريقةَ الصحيحة بالضرورة، إنها مواضعةٌ واتفاق ولكنها ليست بالضرورة صوابًا موضوعيًّا. إن لنا أن نتمسك بها ونحافظ عليها، على أن نحفظ حق الجميع في النقد المتبادل، وألا نزهو ونتباهى بأننا الجماعةُ الأفضل من حيث الأعراف والقيم[1].

وإذا كانت النسبية الثقافية تَبُث فينا ارتيابًا صِحِّيًّا في أزلية أي قيمة تقدسها جماعةٌ معينة، فإنها لا تنفي وجودَ مطلقات أخلاقية. بل إن استخدام المنهج المقارن لَيُزَوِّدنا بوسيلةٍ علمية لاكتشاف مثل هذه المطلقات: فإذا أجمعت الأممُ قاطبةً على ضوابطَ معينةٍ تفرضها على سلوك أعضائها فإن هذا يُعَد حجةً، أو على الأقل قرينة، قوية

---

(1) صوت الأعماق، ص392

على أنها ضوابطُ صائبةٌ باديَ الرأي، وأنها قد تكون ضرورية وقد تعكس قيمًا مطلقة[1].

هكذا تكون النسبية الثقافية، بوصفها طريقةً جديدة للرؤية، بمثابة نواظرَ جديدةٍ ضرورية لإدراك الواقع الاجتماعي الثقافي في مجتمع اليوم العالمي المتعدد الثقافة. وهي جديدة بمعنى أن معظم الناس تغلب عليهم التنشئة الاجتماعية داخل منظور "المركزية الإثنية"، فيكون التخلي عن هذا التوجه واتخاذ منظور نسبي ثقافي أمرًا مؤلمًا وصادمًا لهم في كثير من الأحيان. غير أن هذا المنظور لا بد منه إذا شاء المرءُ أن يكون "مواطنًا عالميًّا" cosmopolite، أي أن يكون شخصًا لديه القدرة على تجاوز واقعِه العِرقي والثقافي والسياسي والتوحد مع الجنس البشري على امتداد العالم وعلى جميع مستويات الحاجة البشرية. إنه شخصٌ مُفارِق لا تحده الحدودُ الاجتماعية المألوفة، غير أنه يعمل بمبدأ العطف و "المواجَدة" empathy، أي القدرة على اتخاذ دور الآخر من أجل مزيد من الفهم والإنصاف ورفع المعاناة. إننا في أَمَسِّ الحاجة في القرن الحادي والعشرين إلى مثل هذا المواطن العالمي، وإن المدخل التعددي الثقافي إلى التعليم هو سبيلُنا لِصُنعِه[2].

---

(1) صوت الأعماق، الصفحة نفسها

(2) المرجع نفسه، ص397

الوطن الكوزموبوليتاني

﴿ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ ﴾

النساء- 97

فِي سَعَةِ الخافِقَينِ مُضطَرَبٌ وفي بلادٍ من أختِها بَدَلُ

المتنبي

"الوطن؟.. يبدو أن مفهومه آخذٌ بالتغيُّر: لم يَعُد مسقطَ رأسٍ وانتماء بالولادة، بقدر ما يُصبح، بفعل الهجرات المتعاظمة، والاختلاط المتزايد، فكرةً متحركة. كأن الوطن للإنسان هو، اليوم، حيث يحيا بحرية، لا حيث يولد دون اختيار منه. كأنه ليس علاقةً مكانية، بقدر ما هو علاقة ثقافية-تاريخية. أو هو بُعدٌ إنساني، فيما وراء أبعاده الجغرافية. ولم يعد ينتمي الإنسان إلى وطنه إلا بقدر ما ينتمي هذا الوطن إليه"[1].

"الوطن ليس جبلا أو واديًا ألقَتْ بي فيه اعتباطيةُ المنشأ والميلاد ومَسقَط الرأس. الوطنُ فكرة. الوطن اختيار. الوطنُ وطنُ العقل .. مملكةٌ تشمل في ظلها الناسَ جميعًا بما يجمعهم من قرابةٍ قائمة على شرف انتسابهم إلى عقلٍ واحد (بتعبير ماركوس أوريليوس). إنه "مجتمعٌ عقليٌّ" أو امبراطورية مثالية هي ما يعنيه بلوطرخس بقوله "إن ما مَهَّدَت له فتوحاتُ الإسكندر من طريق

---

(1) أدونيس: المحيط الأسود، دار الساقي، بيروت، 2005، ص359

التاريخ قد أَمَّته الفلسفةُ من طريق العقل". إنه "جامعةٌ روحية تَحِل فيها الوحدةُ العقليةُ محَلَّ الوحدة السياسية. الوطنُ ما يَقطُنُني لا ما أقطُنُه"[1].

في هذا المعنى يقول أدونيس في كتابه "موسيقى الحوت الأزرق": "..... نَزع الحدودية من مفهوم الوطن، وتأسيسه في فضاء الحرية. فالوطن للإنسان ليس في جغرافية الحدود، وإنما هو في جغرافية الحرية. ونزع الحدودية من مفهوم الوطن يجعله اختيارًا بالإرادة، لا فرضًا بالولادة"[2]. "... المسألة الأساسية في ما يتعلَّق بالانتماء ليست في الحدود الجغرافية، بل في القيم الإنسانية. فوطنُ الإنسانِ ليس مكانًا- مجرد مكان. وإنما الإنسانُ هو وطنُ الإنسان"[3].



ثقافة التعدد

«أنانيةٌ ونذالة، وأَثارةٌ حَشَرية، أن يظن كلٌّ منا أن لبقعته الجغرافية

كلَّ هذه الحظوة القِيَمِية، وأن لِظَهر أبيه كلَّ هذا الثقل المنطقي»

ع م

(1) عادل مصطفى: مقدمة كتاب "عزاء الفلسفة" لبوثيوس، دار رؤية، القاهرة، 2008، 28-29

(2) أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، 2002ص406

(3) المرجع نفسه، ص400

الآخرُ المؤتلِف مرآةٌ لا أرى فيها إلا بشاعتي
الآخرُ المختلف بُعدٌ جديدٌ ينفتح في ذاتي، بل بُعدٌ يُكتَشَف
دهشتي المفقودة
ثروتي الضائعة
وطني القديم الذي كِدتُ أنساه

ع م

كيف نصنع مواطنًا عالميًّا؟ يجب أن نقتنع أولا بأن المواطن الحق هو المواطن العالمي المتعدد الثقافات! ذلك المواطن الذي يعرف كيف يخرج من ذاته ويلتقي بالآخر؛ بل كيف يتعرَّف على نفسه في الآخر بتعبير هيجل. يقول هانز جيورج جادامر في ذلك: "أن يتعرف المرءُ على خاصَّتِه في المغاير، أن يكون في بيته وهو في المغاير- تلك هي الحركة الأساسية للروح، الروح التي يتألف وجودُها من العودة إلى نفسها مما هو آخر"[1]. ليست السُّكنى في الغريب واتخاذُ بيتٍ في المُغايِر شيئًا ثانويًّا يمكن أن يتم الأمرُ بدونه. بل إن "روح الثقافة نفسها تتألف حصرًا من العودة إلى ذاتها مما هو آخر". فأن نكون في بيتنا حقًّا في مكانٍ ما يتطلب منا أن نكون في بيتنا في أماكن

(1) Hans Georg Gadamer, Truth and Method, trans. J Weidsheimer and S. G. Marshall. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990, p.19.

عديدة![1] الآخر هنا "بُعدٌ من أبعاد الذات: بعدٌ قائم في داخلها قيامَه في خارجها"[2]. "ليس الآخر، بالنسبة إليَّ مجرد عنصر للحوار، وإنما هو عنصرٌ تكوينيٌّ من عناصر الذات. وإذا كانت هوية الإنسان في فرديته، وكان الإبداع هويته الحقة، فإن هذه الهوية مفتوحة بلا نهاية. وهي أبدًا في تعالُقٍ مع هويّات الآخر: إنها صيرورة متواصلة. وبقدر ما يكثر انفتاح الذات على الآخر، في شتى أنواع هذا الانفتاح، فإن الهوية تزداد غِنًى. وبقدر ما تنكمش الذات، وتتقلص في انتمائيَّتِها- نشأةً ومواطنةً، تزداد فقرًا"[3].

"يموت الإنسانُ مفردًا، لكنه يولد متعددًا، يقول فاليري، ويقول هوغو: "كل ذات تتضمن نموذجًا كاملا من الذوات كلها". الإنسان كلٌّ قبل أن يكون جزءًا. كيف نعطي حضورًا لهذه الكلية الأولى؟ ذلك هو السؤال الذي يجب أن تنطلق منه كل سياسة ثقافية، إذا أرادت أن تكون في مستوى الكون وفي مستوى الإنسان. إنها السياسة الثقافية التي تعلن، بعد حقوق الإنسان، حقوقَ الطبيعة، وحقوق الكونية"[4].

كيف نعلِّم النشءَ ثقافةَ التعدد؟ كيف نصنع مواطنًا عالميًّا لا

---

(1) عادل مصطفى: صوت الأعماق، مرجع سابق، ص404

(2) أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، ص282

(3) المرجع السابق، ص286

(4) المرجع نفسه، ص299

ينخذل ولا ينهار في عصر ثقافة التعدد؟ يرى جادامر أن العنصر الجوهري في هذه التربية الجديدة هو ما يسميه هلمهولتز الـ "تاكت" Takt، ويعني به القانونَ المسيِّرَ لعملية فهم الأحقاب التاريخية البعيدة عنا زمنيًا، غير أنه ينسحب أيضًا وبشكلٍ مباشر على فهم الثقافات الأخرى المعاصرة لثقافتنا. وعلينا باديَ ذي بدء أن نحذر الخلط بين التاكت كما أراده جادامر وهلمهولتز وبين كلمة tact في الاستعمال الإنجليزي الدارج الذي يعني اللباقة والدماثة وحسن إدارة المحادثة بطريقة دبلوماسية. إن الـ Takt عند جادامر هو تنمية تلك القدرة غير الذاتية الكامنة فينا جميعًا والتي يمكننا بها أن نلبي دعوة هيجل إلى أن نتخذ لنا بيوتًا في الغريب ونعود إلى أنفسنا هنالك. تتطلب تنشئة هذا التاكت بطبيعة الحال إلمامًا بمعرفةٍ ومعلومات وخرائط مرشِدة عن هذه المجتمعات والثقافات الغريبة، غير أن المعلومات لا تكفي ولا تُغني عن التاكت الذي يعني أن "يُبقِي المرءُ نفسَه في حالة انفتاحٍ على ما هو آخر، على وجهات النظر الأخرى الأكثر عالمية؛ وينطوي على حِسٍّ بالتناسب والمسافة بالنسبة لذاتِه، ويتألف بالتالي من العُلُو على ذاته إلى العالميَّة"[1].

وممارسة الفن أيضًا تُعَدُّ مادةً أساسية في منهج التربية الكوزموبوليتانية؛ فالفن لغةٌ عالمية يمكن للناس من مختلف

---

(1) صوت الأعماق، مرجع سابق، ص404-405

الأعراق والأصقاع فهمه والتأثر به. "الفن يوحِّد البشر فيما وراء البلدان والقوميات. لا يوحدهم فحسب وإنما يخلق بينهم كذلك ما يمكن أن نُسَميه بأخوة اللامنتهي. ذلك أنه يجسِّد في ذاته الانفتاحَ المطلق على الآخر، متجاوزًا فكرةَ التسامح إلى الجذر الأصلي الذي يتساوى فيه البشر. ففي فكرة التسامح بُعدٌ يُضمِر التميزَ واللامساواة. المتسامح يُبطِن أنه على حق، وأن من يتسامح معه مخطئ، قليلا أو كثيرًا. فالمسألة في الفن أبعد من التسامح. إنها مسألة النظر إلى الإنسان بوصفه واحدًا، وإلى البشر بوصفهم متساوين، وإلى الحقيقة بوصفها غير معطاة وغير جاهزة، بل مجيءٌ دائمٌ من المجهول، أي بوصفها كشفًا متواصلا يُشارك فيه البشرُ جميعًا"[1].

يعتقنا الفن من "مركزية الذات" egocentrism و"مركزية العِرق" ethnocentrism، ويؤهلنا للفهم والمواجدة. "الفن هو أقدر ضروب النشاط البشري تعبيرًا عن التواصل بين الأفراد وبين الأجيال وبين الأمم، لأن الوجد الإستطيقي لا يُحِدُّه الزمانُ ولا تَرُدُّه الحدودُ الجغرافية. إنه انعتاقٌ من كل صنوف المركزية وانطلاقٌ من كل كهوف التعصب والتَحَزُّب والتحيز، وأذانٌ للأرواح بأن تَنعَطِف وتأتلف، وتتقاسم رحابةَ الوجود"[2].

---

(1) موسيقى الحوت الأزرق، ص302-303

(2) عادل مصطفى: دلالة الشكل، دار النهضة العربية، بيروت، 2001، ص88

«نريد مجتمعًا عالميًا لا قطيعًا عالميًا»

لكي أنفتح على الآخر يجب أولا أن أكون نفسي. إن "الهوية ليست في ذاتها كابحًا للانفتاح والتواصل. إنها على العكس شرطٌ لها. فمَن لا ذاتيةَ له لا آخَريةَ له. وبقدر ما نحافظ على الهوية والذاتية يتسع مجال الانفتاح والتواصل، ويترسخ التعدد. دون ذلك يصبح الانفتاحُ استسلامًا، والتبادلُ تبعية، والتفاعلُ انسحاقًا. نحن لا نستطيع أن نقدم شيئًا مهمًا للعالم ومتميزًا إلا إذا كان هذا الشيءُ آتيًا من عالمنا الخاص، ويحمل طابع خصوصيتنا. يفهمنا الآخر ويقيِّمنا بوصفنا مختلفين عنه لا بوصفنا متطابقين معه"[1]. مَن لا مَحَلِّيَّةَ له لا عالَمِيَّةَ له! العالمية نفسُها تُهيب بنا أن نكون أنفسَنا، أن نحتفظ بطابعنا، بمذاقنا، أن نسهم في تعددية العالم لا أن نَخصِم منها.

الوطن من "المواقف النهائية" Grenzsituatio nen التي تحدث عنها كارل ياسبرز، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الموجود ولا يملك منها فكاكًا. الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار دون أن نستطيع الخروج منه أو اقتحامه. فالميلاد في يوم كذا في بلد كذا من أبوين هما فلان وفلانة، هذا أمرٌ لا فكاك منه،

(1) النظام والكلام، ص178-179

ولا يستطيع شيء أن يغيره[1]. وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف "الحرية"، التي بها وحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده. ومن هنا ينشأ جدل مستمر التوتر بين الموقف النهائي من ناحية وبين الحرية التي هي الصفة الأصيلة في الوجود الإنساني من ناحية أخرى. وفي هذا الصراع يقوم معنى الوجود. وهذه العملية، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها المواقف النهائية تتجه إلى تحقيق الموجود، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية فيعلو عليها، وهذا هو العلو على الذات[2].

أما مارتن هيدجر فقد ألغى ثنائية "الذات-الموضوع"، واعتبر الوجود الإنساني المتعين الحقيقي هو "وجود-في-العالم" being-in-the-world بمعنى أن وجود الكائن الإنساني الفرد ليس منفصلا عن العالم الذي يوجد فيه. الوجود الإنساني معطَى في سياق العالم، مخلوط بالعالم، "مضروب" به إن صح التعبير، بحيث إن هناك عنصرًا من العالم داخلا في صميم وجودنا: آفاق بلادنا، مساكننا، مناظرنا الطبيعية- هي نحن[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص137

(2) المرجع السابق ص137-138

(3) عادل مصطفى: مقدمة كتاب "مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي"، رولو ماي و إرفين يالوم، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. غسان يعقوب، دار النهضة العربية، بيروت، 1999، ص23-24

من هنا نفهم مغزى "الوطن"، وندرك أننا منه، من نواتجه، من تجلياته؛ وأن إنكار هذه الحقيقة، حتى بالهجرة البعيدة، لن يُجدي شيئًا فالوطن سيظل يلابسُنا ويغنٌّ في قَوقَعنا. ومن هنا ندرك مغزى قصيدة "المدينة" لقسطنطين كفافيس التي يقول فيها: "لن تجد بلدانًا أخرى ولا بحورًا أخرى، ستلاحقك المدينةُ وستهيمُ في الشوارع ذاتها. وستدركك الشيخوخةُ في هذه الأحياء بعينها. وفي البيوت ذاتها سيدب الشيبُ إلى رأسك. ستصل على الدوام إلى هذه المدينة. لا تأمل في بقاعٍ أخرى. ما من سفين من أجلك، وما من سبيل"[1]. يقول ابنُ الرومي في الوطن:

فقد أَلِفَتْه النفسُ حتى كأنه　　　لها جسدٌ إن بانَ غُودِرَ هالِكا

محارة

«ستلاحقك المدينة، وستهيم في الشوارع ذاتِها»

كفافيس

«يقول الناي: منذ أن فُصِلتُ عن القصباء جعل نُواحي الناسَ يئنُّون. وكل من يُبعَد عن أصلِه يظل ينشد زمانَ وَصلِه»

جلال الدين الرومي

---

(1) ديوان كافافيس، ترجمة د. نعيم عطية، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ص29-30

انتُزِعَت من جيرة اليَم

اقتُلِعَت من عِزَّة البحر

وجِيءَ بها تُجَرجَر في أسواق الأرض

وتَخدِم في مَباذِل اليابِسة

جِرابًا .. مطفأةً .. حِلية ..

ترقد كالأميرة المجهولة .. كالقطب المتغيِّب

جميلةً مكتفيةً في انطوائها

تُصغِي إلى غُنَّة البحر بأعماقها

البحرُ يغنُّ في قلبها

الوطنُ لا يُسلَب ولا يُنتزَع

الوطنُ يقبع في كِسر القلب

الوطن

حيث بَزَغَ الكائنُ وذَرَّ قَرنُه

حيث تَلَقَّى أولَ رَشَّةٍ من النور على إهابٍ بِكر

أولَ تحيةٍ من الوجود

أول مشهدٍ من العَرض

أول طُرفَةٍ من الدنيا

الوطن جِلدُ الكائن

الوطن لا يُقايَض

ويبقى في صاحبه الحقيقةَ الوحيدة والواقعَ النهائي

الوطنُ يَقطُنُ ويُقطَن

الوطنُ غُنَّةُ الروح

الوطنُ المهدُ واللحد

الوطن جِلدُ الكائن

وليس يموت الكائنُ إلا حيث وُلِد

نشيد للأُخُوة البشرية

سنكتبُ عالَمَنا بالقلم ... وباللونِ نكتبُه والنغم

بنفسِ اليدين الإلهيتين ... خُلِقنا ونفسِ الترابِ الأَحَم

وتشهدُ جِيناتُنا أننا ... أقاربُ فيها وأبناءُ عَم

إلامَ تُفرِّقُنا التُّرَّهاتُ ... وتُغرِي العَداءَ وتُحيِي النِّقَم

أما آنَ أن نَتَخطَّى الحدودَ ... ونأسَى على ما جَنَوا في القِدَم؟

ونَطوِيَ صفحةَ أهلِ الشقاق ... وننشرَ صفحةَ أهلِ الكرم؟

ونَفنَى اعتذارًا وصَفحًا ونُسلِمَ أعطافَنا لِاحتواءٍ وضَمّ؟

ســـواعدُنا خُلِقَـــت للعِنـــاقِ ... وأعمارُنـــا وُهِبَـــت للهِمَـــم

فـــأَولَى بنـــا أن نحـــبَّ ونرســـ ... ـمَ بـــسمةَ فَـــرحٍ عـــلى كـــل فَـــم

ســـلامٌ عـــلى أُمِّنـــا الأرضِ تحنـــو ... علينـــا وتَغمرُنـــا بـــالنِّعَم

على العِلم وهـو يُـضِيء الوجـودَ ... ويَمحـو الحـدودَ ويَجلـو الظُّلَـم

عـلى الفـن وهـو يَبُـثُ حـديثًا ... فَتَفقَـهُ عنـهُ جميـعُ الأمـم

عـلى كوكـبٍ واحـدٍ نـستقرُّ ... وفي نَغَـمٍ واحـدٍ نَلتَـئِم

ع م[1]

(1) نُشِرَت في مجلة «سطور» عام 2005.

أنثوية العلم (*)

عملٌ جليلٌ

جاء على فترةٍ من جلائلِ الأعمال

(*) نشر بمجلة سطور، القاهرة، عدد 97، ديسمبر 2004.

يُعَدُّ "المذهبُ النسوي" feminism واحداً من أهم التياراتِ الفلسفيةِ المعاصرة وأكثرِها تشعباً وأغزرِها إنتاجاً. ولقد كان من دواعي الأسف والقنوط أن تخلو المكتبةُ العربية من أي كتابٍ عُمدةٍ يقدم للقارئ العربي أطروحاتِ هذا التيار الهادر بطريقةٍ وافيةٍ وفهمٍ سديد؛ إلى أن وافتنا سلسلة "عالم المعرفة" الغراء_ عدد أغسطس 2004 بالكتاب القيم "أنثوية العلم"، تأليف عالمة الكيمياء الحيوية الأمريكية د. ليندا شبرد، وترجمة د. يمنى الخولي التي تعود بنا عَوداً حميداً إلى زمن العمالقة وأيام الكبار الذين كانوا يجبون عملَهم ويواكبون زمنَهم ويضعوننا في جَلَبَة العصر، وكنا معهم على صلةٍ وثيقةٍ بتياراتِ الفكر وحِسٍّ رهيفٍ بنبض الزمن.

يسلط الكتابُ الضوءَ على سلبيات الممارسة العلمية الجارية، ويميط اللثامَ عن الجانب المحجوب من الممارسة العلمية، ومن الممارسة الحياتية بعامة_ الجانبِ الأنثوي القابع في الظل، والجديرِ، إذا مَكَّنَّا له، بأن يعيد الحياةَ إلى تكاملها والأمورَ إلى نِصابِها. إنه

"الواقع الآخر" المنفِيُّ في الداخل، في غَيابةِ "اللاوعي". والذي يهيبُ بنا أن نعترف به ونَسْتَرِدَّه، وأن نرفعَه ليرفعَنا، وننقِذَه لينقذنا.

تضطلع الفلسفةُ النسوية بمراجعةٍ جذرية للإبستمولوجيا والعلم. وتضيف بُعداً جديداً إلى فهمنا للإنسان وملَكاتِه الإدراكية وقيَمِه الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. ترفض الفلسفةُ النسويةُ ذلك التماهي العتيدَ، والسائد منذ القِدَم، بين الخبرة الإنسانية والخبرة الذكورية. "ليس الرجلُ هو الإنسان، وليست الذكوريةُ هي الإنسانية. وليست المرأةُ جنساً آخر أو نوعيةً أدنى من البشر. إن الذكورة والأنوثة هما الجانبان الجوهريان للوجود البشري، لكل منهما خصائصُه وسماته ودوره. وتتكامل جميعها في سائر جوانب الحضارة الإنسانية وعلى رأسها العلم"[1]. "وحين نكشف النقابَ

---

(1) ليندا شيرد، أنثوية العلم، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد أغسطس 2004، ص 8

عن الجانب الأنثوي المفتقَد والمحجوب من العلم يغدو العلمُ أكثرَ حيويةً وفاعليةً، ويؤدي إلى حصائلَ أكثرَ سخاءً وتوازناً، وأقلَّ أضراراً جانبيةً من قبيل تدمير البيئة وتصنيع أسلحة الدمار الشامل واتخاذه أداةً لقهر الثقافات والشعوب الأخرى"[1].

ترفض الفلسفةُ النسويةُ كلَّ أشكالِ الثنائية الأنطولوجية، وترى أن الميتافيزيقا التقليديةَ قد أخطأت خطأً كبيراً حين فَصَلَت الذاتَ عن الآخر وفصلت العقلَ عن الجسد. وتُبَيِّن كيف يمكن للمرء أن يَنفُذَ إلى ذوات الآخرين ودواخلهم من خلال "المواجَدة" (التَمَثُّل الموجداني) empathy، وكيف يمكن للعقل والجسد أن يُشَكِّل كل منهما الآخر.

لقد طال الأمد على الثقافة الغربية وهي تربط العقلانيةَ بالذكورية والانفعاليةَ بالأنثوية، فتَخلص إلى أن النساء أقل إنسانيةً من الرجال. لهذا يُحاجُّ الفلاسفةُ النسويون بأن العقل والانفعال ليسا نقيضين وأنهما يعملان بتآزرٍ متبادَل ويُعَدَّان مصدرين متكافئين للمعرفة.

ويرى الفلاسفة النسويون أن فلسفة العلم التقليدية تبالغ في ادعاء الموضوعية. ذلك أن فلاسفة العلم التقليديين كثيراً ما يربطون نجاحَ العلم بقدرة العلماء على السيطرة على الطبيعة وإذلالها، بينما يربطه النسويون بقدرة العلماء على الاستماع إلى صوت

(1) المصدر السابق، ص 9

الطبيعة والإصغاء إلى ما تبوح به طوعاً ومن غير إكراه. ومن شأن العلم الذي يستند إلى شهادة الوقائع العيانية ويصغي إلى ما تقوله الطبيعةُ أن يستخلص نظريةً مجردةً أكثرَ اقتراباً من الواقع وأن يكون أكثر موضوعيةً من العلم الذي لا يصغي.

وفي مجال الأخلاق يرى الفلاسفةُ النسويون أن قائمة الفضائل في علم الأخلاق التقليدي هي قائمةٌ ذكوريةٌ، وأن النساء يقاربن العقلَ العملي من منظورٍ مختلف. تقوم الفلسفةُ الخلقية والاجتماعية والسياسية التقليدية على القواعد والمبادئ (المنفعة، الواجب..)، فتُحيل السلوكَ إلى معاييرَ عامةٍ مطلقة غير شخصية، وتنظر إلى الأخلاق من منظور العدالة والحَيدة والنزاهة المجردة. أما الأخلاق النسوية فهي تنظر من منظور "الرعاية" care وتؤكد على الحَدب والتضامن والارتباط بأشخاصٍ بعينهم. ترتكز الأخلاق النسوية على المسؤوليات والعلاقات أكثر مما ترتكز على الحقوق والقواعد، وتُولِي اهتماماً بالملامح الفريدة للموقف الأخلاقي المعَيَّن أكثر من اهتمامها بمتضمَّناته العمومية الكلية[1].

وتضطلع الفلسفة النسوية بنقدٍ جذري للحضارة الغربية وكشفٍ جريء لمواطن القصور في الفكر الغربي. لقد كان تاريخ الحضارة الغربية تاريخاً "أبوياً" patriarchal قائماً على "مركزية العقل الذكوري" المتشبع بقيم التنافس والتفرد والانفصال

---

(1) عادل مصطفى، صوت الأعماق، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص 309-310

والسيطرة والقهر والتفكير النظري "الخَطِّي" linear التجزيئي الاختزالي (الرَدِّي). إن المنظور الذكوري يعاني من قصورٍ معرفي وضِيقٍ متأصلٍ وكفيل بأن يعطل التقدم الحقيقي للفلسفة والعلم، وجدير بأن يقود البشرية إلى مزيد من الصراع والبؤس واستنفاد ثروات الأرض وتخريب البيئة. ولقد اقترف كل ذلك بالفعل في التاريخ المنظور وتَمَّ قهرُ المرأة وقهرُ الطبيعة وقهر شعوب العالم الثالث. وألَحَّت الحاجةُ إلى ظهور فلسفةٍ جديدة تفضح كل هذا الزيف وتُقَوِّم كل هذا الزيغ وتضيف البعد الناقص للحضارة الغربية_ البعدَ الأنثوي.

وهم التضاد بين التفكير والشعور

لقد طالما حسب العلماءُ أن المثل الأعلى للممارسة العلمية هو التفكير المنطقي البارد والاختيار اللاشخصي وتنحية الشعور والعواطف التي تحيد بالبحث عن مساره القويم وتنال من نزاهته وموضوعيته. وهو خطأ فادح من الوجهة السيكوفسيولوجية والإبستمولوجية معاً. يقول رولو ماي في "شجاعة الإبداع": "لقد كنا ننحو إلى أن نضع العقل في مقابل الانفعالات، وافترضنا نتيجةً لتضخمٍ زائدٍ في هذه القسمة الثنائية dichotomy أننا نتمكن من ملاحظة الشيء بدقةٍ أكبر لو استبعدنا انفعالاتنا؛ أعني أننا سنكون أقل تحيزاً لو أن عواطفنا لم تتدخل على الإطلاق في الموضوع الذي نتناوله. وأنا أعتقد أن هذا خطأ فادح؛ إذ توجد الآن بيانات في استجابات رورشاخ تشير إلى أن الناس يستطيعون أن يلاحظوا

بمزيدٍ من الدقة إذا كانوا مدفوعين بانفعالاتهم. أعني أن العقل يعمل بطريقةٍ أفضل في حضور العواطف. فالإنسان يرى ببصرٍ أكثر حِدةً ودقةٍ حين تشترك العواطف. والحق أننا لا نستطيع أن نرى شيئاً رؤيةً حقيقيةً إلا إذا كنا مرتبطين به ارتباطاً عاطفياً. فربما كان العقل يؤدي عمله على أحسن وجه في حالة "الوجد" ecstasy [1].

أما من الناحية الإبستمولوجية فإن وظيفة الشعور لها دور جوهري في استشعار قيمة البحث وتوجيه مساره، وتركيز الفكر ومنعه من التشتت في تُرَّهاتٍ غيرِ ذاتِ صلة. ذلك أن تقدم العلم واتجاهه يعتمد على الأسئلة التي نطرحها. وبمقدور وظيفة الشعور أن ترشدنا إلى الأسئلة الهامة وأن تساعدنا على تفهم جوهر الطبيعة بدلاً من تجميع طائفة من الوقائع الجيدة التنظيم. بوسع الشعور أن يأتي العلمَ بطرازٍ من البحث مدفوعٍ بحب الطبيعة، بدلاً من الرغبة في التحكم، الانبهار بجمال الطبيعة، الانتشاء بتعلم أشياء جديدة، الحبور برؤية نموذج جديد ينبثق ويبزغ، الوجد في الاكتشاف، التلذذ بالبحث عن الحقيقة، الابتهاج بالعلاقات مع الزملاء. هذه المشاعر يمكن أن تُلهِم بالتحليل المنطقي للمشكلات الهامة وأن تعمل على إنهائه. من شأن التوحد مع موضوع الدراسة والشعور بالقربى والتواصل أن يفضي إلى معرفة أعمق. ومن شأن الشعور بالتواصل مع الطبيعة أن يخلق نزوعاً لحبها واحترامها، والحدب

---

(1) رولو ماي، شجاعة الإبداع، ترجمة فؤاد كامل، دار سعاد الصباح، الكويت والقاهرة، 1992، ص 57

عليها ورعايتها، فيغدو البحث حواراً مع الطبيعة بدلاً من "وضعها على المخلعة" واستنطاقها بالقوة والإكراه[1].

الإصغاء والتلقي بدلاً من الإكراه وفرض النظام

لقد دَرَجْنا، منذ بيكون وديكارت على أقل تقدير، على تصور الممارسة العلمية كعملية استجوابٍ للطبيعة وفرض النظام عليها واستلال قوانينها المُسَيِّرة من أجل قهرها وتسخيرها لمصلحتنا في نهاية المطاف. ذلك توجهٌ ذكوري عدواني لا يفضي فحسب إلى تدميرنا وتدمير بيئتنا، بل إلى رعونةٍ معرفيةٍ وتهافتٍ إبستمولوجي إن صح التعبير!

يفيد مبدأ "التلقي" الأنثوي أن تصغي إلى الطبيعة بانفتاحٍ وصبرٍ وسماحة، وأن تكف حيناً عن وضع السيطرة والتسلط على الأشياء والتلاعب بها لكي تلاحظها فحسب وتتركها تحدث. وأن تتحمل الغموضَ وتَدَع شيئاً مطوياً في حينه. عليك في بعض الأحيان ألا تفعل بل تنفعل، ألا تتكلم بل تصغي، ألا "تفسر" بل "تفهم"، ألا تقحِم بل تفتح كيانك لعملية تجلي الحقيقة كيفما كانت. إنه صدى للمبدأ الفينومينولوجي "أن تترك الأشياء تظهر على ما هي عليه دون أن تقحم عليها مقولاتك الخاصة".

هذا التلقي الأنثوي يهيِّئُ الباحثَ لاتخاذ موقف فينومينولوجي مُبَرَّأ من الفروض المسبقة، ويُمَكِّنه من استقبال الحقيقة كما هي

---

(1) أنثوية العلم، ص 107

ومنحها فرصةً للتكَشُّف والبروز من التحَجُّب، ويُفرِغ عليه صبراً على الأسئلة التي تستغرق وقتاً طويلاً كي تتبلور، وعلى الإجابات التي تستغرق وقتاً طويلاً كي تكشف عن نفسها. كأنها هو ينصت ويرنو إلى زهرة الحقيقة وهي تتفتح أمامه تلقائياً وتمنحه سِرَّها طواعية[1].

بوسع الإصغاء والتلقي أيضاً أن يحرر العالِم! من رِبقة "النموذج الإرشادي paradigm السائد، ويهيب به أن يلتفت إلى الظواهر المهَمَّشَة والملاحظات الموءودة التي لا تكاد تُرَى أصلاً لأنها خارج قبضة النموذج السائد؛ وأن يمنحه شجاعة الترحيب بهذه الأشياء الجديدة التي كانت هنالك طوال الوقت، وشجاعة الاعتراف بالخطأ والتخلي عن الأفكار المسبقة والنظريات الأثيرة. إن تقدم العلم يتطلب تفنيد النظريات (كما ألح بوبر بصفةٍ خاصة). وإن التنازل عن النظريات الأثيرة والنماذج السائدة يتطلب هذه الملَكةَ الأنثوية_ التلقي[2].

قد يَستهلِك التلقي وقتاً أطول مما يستهلكه الإكراهُ والتكالب. غير أنه قد يوفر على الإنسانية قروناً من الخضوع للنظريات الفاسدة وتدليل النماذج البائدة والمراهنة على الباطل.

---

(1) أنثوية العلم، ص 116

(2) المرجع نفسه، ص 120

وهم الموضوعية

ثمة وهمٌ ذكوري سائد مُفادُهُ أن المعرفة يمكن أن تكون موضوعيةً خاليةً من أحكام القيمة، وأنها يمكن أن تفسر ماجريات العالم الإمبيريقي ويمكن التحققُ منها على أساس الملاحظة الدقيقة للأحداث الإمبيريقية. غير أن هذا التصور للعلم هو تصورٌ مغلوط مادام أحدٌ لا يرى العالمَ رؤيةً موضوعيةً. ذلك أن الواقع المتاح لنا في حقيقة الأمر ليس هو ما يقبع أمامنا بل ما يقبع داخل رؤوسنا.

إن جهازنا الحسي وروابطنا العصبية الداخلية تتكون كنتيجةٍ لخبراتنا الحسية الأولية وكيف تَعَلَّمنا أن نؤوِّلها. ثم إن جهازنا العصبي لا يستقبل إلا ما تمت برمجتُنا على رؤيته؛ يستقبل فقط تلك المثيرات التي تُعَزِّز ما نعتقد أنه موجود. وبطريقةٍ أوتوماتيكية نحجب تقريباً كلَّ المثيرات المحيطة إلا النزر اليسير. هذا الواقع المعرفي هو نتاج لحدود في المفاهيم كنا قد شَيَّدناها في وعينا. وبعدها يعمل جهازُنا العصبي على تعزيز تلك الحدود[٢].

يقوم العلم، على أية حال، على افتراض أن ثمة كوناً موضوعياً قابعاً هناك بمعزِلٍ عن الملاحظ واستقلالٍ عن الذات العارفة، ويمكن استكشافه عن طريق البحث العلمي.

من موقعٍ ما خارج الطبيعة، من نقطةٍ أرشيميديةٍ إن شئتَ وإن كان هناك مثلُ هذه النقطة، يشرع الباحثُ في تصويب فِكرِهِ إلى

(٢) المصدر نفسه، ص 133

أجزائها الأصغر والأصغر، ثم يقوم بتوصيفٍ رياضي للمبادئ الكامنة وراء سير الطبيعة، اعتقاداً منه أنه بِرَدِّ الطبيعة إلى فئة من المعادلات أو الوحدات البنائية سوف يستطيع أن يفهم الكلَّ بأن يعيد بناءَ المعادلات أو الوحدات البنائية معاً مرةً أخرى[1].

ومن أجل تأكيد الموضوعية والتعويض عن راسب الخطأ من قِبَل الأفراد تلجأ الممارسةُ العلمية إلى فرض وصايةِ الضوابط التجريبية والاختبارات المُعَمّاة وعشوائية مواد التجريب وتعزيز النتائج بواسطة الباحثين الآخرين والتحكيم الدقيق، والصياغة الكمية وميكنة الملاحظات والمناهج والاقتصار على ما هو قابل للتداول والاتصال، وعلى الظواهر التي يمكن إخضاعها للضابط التجريبي المتين. وإذ بدت بعض الظواهر شديدة التغير والتقلب بحيث تعذرت مجابهتها للصعوبة المطلوبة للانتقال من مختبر إلى آخر، فقد حل العلماء مشكلة تكرار إجراء التجربة بالعزوف عن العوارض الخارقة والتقارير الفذة والأحداث النادرة[2].

لقد كان ثمن الموضوعية باهظاً حقاً. فإذا كانت الموضوعية قد أسهمت في خلق واقعٍ مُجْمَعٍ عليه فقد أتى ذلك على حساب المختلِف والعيني. وفي طلبهم المُلِح للوقائع الصلبة والمعرفة الموثوق بها يركز العلماء على العالم الخارجي، عالم الوقائع والملاحظة الموضوعية والإجراءات التجريبية المتجردة. وإذ يفعل العلماء

---

(1) المصدر نفسه، ص 48

(2) المصدر نفسه، ص 144

الغربيون ذلك فإنهم يُعَرِّفون الواقع بأنه ما يوجد في العالم المادي والخارجي. ويعتبرون العالمَ الداخلي محضَ هوى وخيال. وفي معظم مجالات علم النفس مثلاً لا يخضع للمناقشة العلمية إلا السلوكُ القابل للقياس، ويستبعد معظم علماء النفس محاولات دراسة الخبرة الداخلية الذاتية القائمة على ما تقرره الذات. يقول عالِم النفس السلوكي كنيث سبنس: "هل هذا المجال أو ذاك من ظواهر السلوك أكثرُ حقيقةً أو أقربُ إلى الحياة الفعلية وأولَى من ثم بالبحث والاستقصاء؟ ذاك سؤالٌ لا يَعِنُّ، أو لا ينبغي أن يَعِنَّ، للسيكولوجي بوصفه عالِماً". إنما ينبغي أن ننتقي للدراسة العلمية "تلك الظواهر التي تُسْلِم نفسها لدرجاتٍ من التحكم والتحليل تسمح بصياغةِ قوانينَ مجرَّدة"[1]. يستدعي ذلك في الذهن منطق جحا إذ وقع منه درهم على رصيفٍ مُظلِم فراح يبحث عنه على الرصيف الآخر لأنه جَلِيٌّ مضاءٌ بنور المصابيح!

هكذا يتبين أن مجرد خلق واقعٍ مجمَعٍ عليه من خلال الموضوعية لا يعادل بالضرورة "الحقيقة" أو "الواقع". ولئن ترنحت بعضُ الظواهر لتسقط في ظلال العلم المعتمة فإن افتقارها إلى التوحيد القياسي لا يجعلها أقل واقعية.

ثَمَّةَ أطروحةٌ للفيلسوف الأمريكي كواين Quine تُسَمَّى "حجة التحديد الناقص" underdetermination argument

(1) Rollo May & Ervin Yalom, In 'Current Psychotherapies', F.E.Peacock Publishers, 1989, p. 370.

تقول بأن البيِّنة (الدليل) لا تحدِّد النظريةَ إلا تحديداً ناقصاً فحسب. ذلك أن أي طائفة من الملاحظات لا تُعَد دليلاً مؤيداً لفرضياتٍ معينة إلا بربط هذه الملاحظات بفروض خلفية معينة. غَيِّرِ الفروضَ الخلفية تَجِدْ أن الملاحظات ذاتها سوف تؤيد فرضياتٍ أخرى مختلفة تماماً. (مثال ذلك أن ملاحظة عدم تغير مواقع النجوم مع تغيير موقع الناظر كانت في القرن السابع عشر تعد دليلاً على ثبات الأرض لدى أنصار "مركزية الأرض" geocentism، ودليلاً على البعد الهائل للنجوم لدى أنصار "مركزية الشمس" heliocentrism) . وليس ثمة مبدأ منطقي محدد يمنع العلماء من تخير فروضٍ خلفية متباينة لتأويل ملاحظاتهم بالاستناد إليها[1]. صحيح أنه في الممارسة العلمية الفعلية يهيب العلماءُ بـ "قيمٍ معرفية" cognitive values معينة لسد الفجوة بين النظرية والدليل: قيم معرفية من قبيل البساطة، والدقة، والخصوبة، والاتساق الداخلي، والاتساق مع الاعتقادات الأخرى (المحافَظة conservatism)، إلا أن هذه القيم المعرفية قلما تَختزِل مجالَ الاختيار بين الخلفيات إلى خلفيةٍ واحدةٍ فردة. ومادام مجالُ الاختيار ذا سَعَةٍ فليس ما يمنع العلماءَ من اختيار خلفيةِ الفروض وَفقاً لقيمِهم السياسية والاجتماعية، بل وفقاً لميولهم ومصالحهم. هكذا تنفذ "القيم الاجتماعية" social values في العلم نفوذاً لا مناص منه، ليغدو

---

(1) Longino, Helen, 1990. Science as Social Knowledge. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

السؤالُ الحقيقي هو متى تكون القيمُ مصدرَ ثراءٍ للبحث ومتى تكون مصدرَ إفقارٍ وإعاقة (وهذا مبحَثٌ قائمٌ بذاته في فلسفة العلم النسوية).

والحق أن الدراسات الإمبيريقية لتشغيلات الذهن البشري تشير بقوةٍ إلى أننا لا نملك نحن البشر سوى أن نفكر وفقاً لبعض التحيزات! فقد بَيَّنَ تشومسكي على سبيل المثال أن لدينا أفكاراً فطرية لبناءاتٍ نحوية عميقة. كما أن مبدأ التحديد الناقص للنظرية من جانب البيانات أو الأدلة يتضمن أنه بدون بعض التحيزات فلن يتسنى لنا أن نجد معنى لعالمنا على الإطلاق[1].

يضطلع العارف (الذات) بدورٍ نَشِطٍ في تشييد "موضوع" معرفته. ذلك أن للعارف "موقعاً" معيناً يفرض عليه أن يرى الأشياءَ من زاويته. يُشَيِّد العارفُ موضوعَ المعرفةِ حين يتخير المصطلحات التي يجسد بها الموضوع، وحين يحدد السياقَ الذي يتمثل فيه. الأمر هنا شبيه تماماً بالرؤية البصرية؛ فإذا كانت كل رؤيةٍ لموضوعٍ إنما هي "رؤيته بوصفه كذا"، كذلك الحال بالنسبة لكل ضربٍ من ضروب العرفان.

هكذا نجد أن الانحياز أمرٌ لا مندوحة عنه في العلم، وأن الذات مقحَمةٌ في العملية العلمية بشكلٍ لا مَرَدَّ له. ويبقى أن نكون

(1) Antony,Louise M., and Charlotte Witt, (eds.) 1993. A Mind of One's Own. Boulder: Westview Press.

على وعيٍ واضح بافتراضاتنا وانحيازاتنا ومسلماتنا المسبقة حتى يمكننا تقليص أثرها إلى أقصى حد. فقبل أن نستطيع التحرر يجب أولاً أن نكون قادرين على رؤية السلاسل التي تقيدنا. إن الوعي بانحيازاتنا سوف يرقى بالعلم ويضفي عليه مزيداً من الثقة، والوعي بالتأثيرات الذاتية سوف يجعل العلم أكثر موضوعية[1]!

على أن الذات ليست دائماً عبئاً على الموضوع كما قد يوحي تناولنا للجانب السلبي من الذاتية. فأحياناً ما يكون الارتباط السيكولوجي بموضوع البحث حافزاً على الدقة والمثابرة، "ويكون المشروع العلمي شائقاً لنا لأنه يهمنا على مستوى سيكولوجي عميق. الشخصي والذاتي يمثل قوةً دافعة للعلم لأننا نقوم بإسقاط شؤوننا الذاتية ونحاول حلها داخل المختبر. ومن شأن ذلك أن يبث النشاطَ في ثنايا عملنا وينير له الطريق. إننا نصبح الوعاء السيميائي الذي تحدث فيه التفاعلات، وإذا نجحنا سوف ينبثق شيءٌ جديد"[2].

وبمجيء نظرية الكوانتم انقشع وهمُ الموضوعية وزُلزِلَت ثنائيةُ الذات/ الموضوع. "وبدلاً من كونٍ جامدٍ من الموضوعات يلاحظه العالِم المتجرد، تكشف نظرية الكوانتم عن شبكةٍ كلية من التواصل المتبادل. وتبعاً لمبدأ اللايقين لهيزنبرج لم يعد من الممكن فصلُ الأشياء عن فعل القياس، وبالتالي عمن يقوم بالقياس. نحن

(1) أنثوية العلم، ص 149

(2) المرجع نفسه، ص 158

لا نستطيع قياس وضع الإلكترون وعزمه في آنٍ معاً. ولا يوجد شيء من قبيل إلكترون له العزمُ الدقيق والموضعُ الدقيق كلاهما. وهذا يتضمن أنه لا يمكن معرفة كل خصائص النسق معرفة منضبطة. إذا قيست خاصية معينة بدقة ستغدو خاصيةٌ أخرى غيرَ يقينية. يقول مكس بورن: "لا يمكن وصف أية ظاهرة طبيعية في المجال الذري من دون الإشارة إلى الملاحِظ: ليس فقط إلى سرعته كما في النظرية النسبية، بل إلى كل مَناشِطه في إجراء الملاحظة وإعداد الأدوات وما إليه"[1].

ثمة اعتمادٌ متبادل بين الملاحِظ والملاحَظ. وحتى الشيء البسيط كقياس طول خط الساحل يعتمد على منظور استشرافي للملاحِظ. فكل قياس ينبغي أن يجري داخل سياقٍ ما. ونقطة استشراف الباحث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنتائج المتحصلة[2]. إن الواقع تعددي سياقي علائقي. والحقيقة لها وجوه عديدة. "وكل حقيقة جديدة، حتى في العلم، هي جزئيةٌ وغير مكتملة مثلما هي محدودة بحدود الثقافة. وفي مقابل المقاربة الذكورية الخطية المباشرة، تتطلع عملية التطواف الأنثوية إلى المشكلة من كافة جوانبها ومن مستوياتٍ عديدة، تدور حولها وترى كل علاقاتها. وإذ تمنحنا الأنثوية تقديراً للتعقيد حتى في أصغر ذرة فإنها جديرة بأن تستبدل بغطرسة العلم مغزى للخشوع والتواضع. وإذ ترى الأنثويةُ العالمَ عملياتٍ دائريةً

---

(1) المرجع نفسه، ص 151

(2) المرجع نفسه، ص 153

متفاعلة فإنها تحثنا على تأسيس نسق قيمي مختلف. تحثنا على تقدير قيمة المسار ذاته إلى جانب نتيجته النهائية". ومثلما تسترعي الوسيلةُ في مجال العقل العملي اعتباراً قائماً بذاته إلى جانب الغايات، كذلك تغدو كيفية ممارسة العلم على الدرجة نفسها من الأهمية التي نمنحها لما أنجزه العلم، وتكون مثل "إيثاكا" في قصيدة قسطنطين كفافيس:

لقد منحتك إيثاكا الرحلة الجميلة؛ فما كنتَ تخرج إلى الطريق لولاها

ولو وجدتَ إيثاكا فقيرةً فهي لم تخدعك

ومادمتَ قد صرتَ على هذا القدر من الحكمة، ولك كل هذه الخبرة

فلا بد أنك قد فهمتَ ماذا تعني "إيثاكا"، وأي "إيثاكا"[1].

الرعاية- قيمةٌ أنثوية، أخلاقية ومعرفية معاً

فُطِرَت الأنثى على الرعاية والحدب. وتكاد الرعايةُ تكون "خاصة جوهرية" essential property للأنثى. وإن البنية البيولوجية التي تؤهل الأنثى للحمل ورعاية الأطفال طويلة المدى تؤهلها بنفس القدر، وبنفس العُدة، للممارسة العلمية القويمة والمقاربة الطويلة الأمد. "والآن فقط ندرك الثمنَ المدفوع في الخفاء للمقاربة الذكورية التنافسية القصيرة المدى في العلم والتكنولوجيا_

(1) ديوان كافافيس، الترجمة الكاملة عن اليونانية للدكتور نعيم عطية، دار سعاد الصباح، الكويت والقاهرة، 1993 ، ص 35

ثمناً من قبيل التلوث البيئي والتسرب الإشعاعي وإنهاك التربة وتبديد الموارد الطبيعية"[1].

وعلى صعيد الممارسة الفعلية يحتاج العمل العلمي إلى دماثةٍ أنثوية في المحاورة واستدرار المعلومات وتمحيص الآراء، والكف عن الهجوم الشخصي (ad hominem) الجارحِ والمُثَبِّط، ونقد المسلك بدلاً من نقد صاحبه.

يؤدي التنافس الذكوري إلى التكالب على النشر المبتسَر، والبحث القصير الأمد، ورفع الكم على الكيف، والعلم التراكمي العادي normal science المتمطي في حِمَى "الوضع القائم" status quo وأمان "النموذج" paradigm السائد. بينما يتيح الحنو الأنثوي مجالاً لبحث الارتباطات الجديدة، وفسحةً لتبلور الإجابات عن المسائل العسيرة، ومُراغَماً للمقاربات الطويلة الأمد، وتَصَبُّراً على دلال الحقيقة؛ ويلهم المواهبَ الحَيِيَّةَ ما يلزمها من جسارة على البوح والمجاهرة بالأفكار المخالفة. إن الأفكار التي تتجاوز النموذج الإرشادي السائد عادة ما يتلقاها المجتمعُ العلمي

---

(1) أنثوية العلم، ص 219 . يقول الأستاذ د. علي أحمد سعيد (أدونيس) في مَقامٍ قريب: "تَبطل التقنية، مثلا، أن تكون غزوًا للطبيعة أو اغتصابًا، وتصبح تآلفًا وتآخيًا، وهكذا تتغير أهدافُها: لا تعود تدميرًا وتلويثًا واستغلالا، وإنما تصبح وسيلةً للسهر على جمال الكون ووحدته، ولجَعلِه أكثرَ بهاءً، كأننا نسهر على جسدنا ذاتِه" (أدونيس: موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، 2002، ص83)

بالسخرية والنقد[1]؛ الأمر الذي قد يكبت أصحابها فينصرفون عنها ولا يَصدَعون بها، فتخسر الحقيقةُ بِصَمتِهم احتمالاتٍ خصبة ومنطلقاتٍ نادرة. بديهٌ أن العلم الثوري revolutionary science لا يولد ولا يزدهر إلا في كنَفٍ أمومي أنثوي.

التعاون والتكافل في مقابل التنافس والصراع

وفي مقابل مبدأ الصراع والتنافس الذي درجنا على اعتباره المبدأ المُسَيِّرَ للطبيعة وللتطور، تَبدَهنا النسويةُ بمبدأ التعاون والتعايش بوصفه المبدأ الأعم والأقوى، وترسم صورةً للطبيعة من حيث هي تحالفٌ تعاوني أكثر مما هي ساحةُ قنصٍ قاسيةٌ لامبالية. إن التعايش التكافلي هو مدار البحث الأنثوي الفريد. ومن حيث هو علم العلاقة يعطينا نموذجاً للاعتماد المتبادل على المستوى البيولوجي.

من شأن التركيز على النموذج التنافسي أن يُغَشِّي أبصارَنا عن رؤية الجانب التعاوني من الطبيعة، ويجعل تفكيرَنا أحاديَّ الجانب في فهم الماجريات وفي حل المشكلات. والأنثوية هي الجديرة بأن تبدل منظورنا وتؤدي إلى إثارة أسئلة عن الطبيعة جديدة بشكل جذري. وبدلاً من افتراض أن التنافس هو قانون الطبيعة يقدم لنا البحث الأنثوي أمثلةً لا حصر لها على دور التعاون في التطور بل في علاج المشكلات المستعصية. إن المعايِش المتكافِل، على سبيل المثال، هو

---

(1) أنثوية العلم، ص 207

أنجح "الطفيليات" (لاحِظْ أن التسميةَ نفسَها محمَّلة بحكم قيمي مسبق!) لأنه لا يقتل مُضيفَه فيفقد بالتالي مأواه، وربما يقدم إليه من المنافع أكثر مما يأخذ منه، وهكذا يفضي التعاونُ إلى "بقاء" الطرفين[1]. وثمة أمثلةٌ عديدة على أن التعايش التكافلي يتفتق عن جِدَّةٍ novelty بيولوجيةٍ وراثية أبعد كثيراً مما يفعله تراكم الطفرات والمصادفات. فالتكافل ليس مجرد شذوذ طارئ في الطبيعة، بل هو قوةٌ أساسية للبقاء والتكيف. يبين البحث الأنثوي أن التنافس ليس هو القانون السائد في الطبيعة، رغم أنه يلعب دوراً، فثمة إلى جانب ذلك حوارٌ خَفِيٌّ بين الكائنات يشمل حتى الخلايا النووية. ثمة "رقصةٌ للتنامي" ينبغي أن نلتفت إليها ونُصغِي إلى توافقات نغمها، لكي يتسنى لنا فهمٌ أعمق لحكمة الطبيعة التي لا يمكن أن يختزلها مبدأٌ واحد من قبيل التنافس أو الصراع. هنالك يمكننا أن نغير حتى الطريقةَ التي تعالج بها الأمراض! من ذلك أن بعضَ الباحثين استنُّوا طريقةً جديدة في علاجِ صنفٍ معين من سرطان الدم يتميز بنمو شاذ لبعض كرات الدم البيضاء غير الناضجة والتي لا تُتِم دورتها الحياتية وبالتالي لا تموت. وبدلاً من التوجه الذكوري الذي لا يرى إلا "دَحْرَ العدو" فيعمد إلى قتل الخلايا السرطانية بالعلاج الكيميائي (الذي لا يندر أن يقتل المريضَ أيضاً بالنزف الشديد)_ بدلاً من ذلك يحاول هؤلاء الباحثون مساعدةَ الخلايا السرطانية على أن تنمو نمواً طبيعياً حتى النضج،

---

(1) المرجع نفسه، ص 227

باستخدام الأحماض الرتينوية التي تساعد الخلايا البيضاء اللوكيمية غير الناضجة على أن تُتم نموها وبالتالي تموت مِيتةً طبيعية بعد انقضاء عمرها المقدَّر العادي، ويحل محلها خلايا فتيةٌ قادرة على النمو السوي. تلك مداواةٌ أتتْ من مقاربةٍ أنثوية، من منظورِ مساعدة خلية السرطان بدلاً من محاربتها[1]!

وعلى صعيد الممارسة العلمية يؤدي التنافس الذكوري المحموم بين الباحثين إلى الإحَنِ والضغائن، وإلى حجب البيانات والاستئثار بالموارد وابتسار النتائج ومسايرة النموذج السائد والصعود على رقاب الزملاء الواعدين؛ فينحسر المد العلمي الحقيقي ويكون العلمُ نفسُه هو أول ضحايا المقاربة الذكورية التنافسية.

الحدس أداة معرفية لإدراك «الكل»

يرتبط الحدس في ثقافتنا بالأنثوية، من حيث هو استبصارٌ أو معرفة مجتناة من دون تفكير عقلاني مثبت، أي من حيث هو إدراكٌ غامضٌ ولاعقلاني في ظاهره. وتشير دراساتٌ عن حساسية البشر للتواصل غير المنطوق إلى أن النساء أكثر التفاتاً إلى التلميحات البصرية من قبيل تعبير الوجه وإيماءة الجسد ونبرة الصوت ونظرة العين. غير أن الحدس أكثر من مجرد ملاحظة نافذة. إنه وعيٌ كلي يتضمن حساسية منبثة في كلا العالمين الداخلي والخارجي، وأحياناً ما يتجاوز المُدخلات الآتية عن طريق الحواس. تتسم محتويات

---

(1) المصدر نفسه، ص 230-231

الحدس بأنها "معطاة" given، في مقابل محتويات التفكير والشعور التي تتسم بأنها "مستنتَجة" أو "مستدَل عليها" inferred.

حين تقتصر ممارسة العلم على النمط الحسي التجريبي المسترشد بالوقائع الصلبة يصبح العالِم مرتهَناً للوقائع لا يبرحها، وقد يجد نفسه بعد سنوات من العمل المضني سائخاً في ركامٍ من الفروض التافهة والملاحظات الجزئية التي لا تعني شيئاً. بينما تتحلى وظيفة الحدس بالقدرة على تجاوز الوقائع واستبصار احتمالات المستقبل والقفز إلى الأمام لتتساءل: "ما الذي سأفعله بهذا؟ إلى أين سأذهب الآن؟ ماذا يعني هذا؟" من يضطلع بالإحساس يدرك التفاصيل، بينما يبحث الحدسي عن النماذج[1]. وفي مجال الأنظمة غير الخطية بصفة خاصة لا يسعفنا المنطق في التنبؤ. غير أنه عن طريق الوعي الحدسي بالنموذج ككل يهبنا الحدسُ مرونةً وقدرة على الاستجابة التلقائية للتغير.

يُظْهِرُنا تاريخُ الممارسةِ العلمية على أن الاقتحامات الكبرى في العلم تأتي عن طريق الحدس. ثمة دائماً قفزةٌ إبداعية تتجاوز المعلوماتِ المتاحةَ وتضيف إليها شيئاً ما مستجداً. وأحياناً ما تأتي ومضةُ الاستضاءةِ من الأحلام بالمعنى الحرفي.. أحياناً ما يحلم العلماءُ نظرياتهم حلماً! وفي كتابهما "الإبداعية العالية: تحرير اللاوعي من أجل انطلاق الاستبصارات" يعرض وليزهارمن و هوارد راينجولد عدداً هائلاً من الأحلام العلمية، مثل حلم كيكوليه بِبِنْية

(1) أنثوية العلم، ص 258

حلقة البنزين إذ رأى في منامه أفعى تعض ذيلها (وقِيل عدة أفاعٍ تعض كلٌّ واحدةٍ ذيلَ تاليتِها)، وحلم نيلز بور بالنظام الشمسي كنموذج للذرات، وحلم دمتري مندليف بالجدول الدوري للعناصر[1].

الترابطية- رؤية «الكل»

اقتفى العلمُ الغربي الذكوري طريقَ المنطقِ الخَطِّي والتحليل والتفتيت والتجزئة. ولقد برعنا جميعاً في تقسيم الأشياء إلى مكوناتها الصغرى، برعنا لدرجة أننا نميل إلى نسيان إعادة الشظايا بعضها إلى بعض مرة أخرى؛ بينما تميل الأنثوية إلى رؤية كل جزء في سياقه، بوصفه جزءاً من صورةٍ أوسع. ويمكن أن يهبنا حدسُنا رؤيةً للكل[2].

تميل الأنثوية إلى اتخاذ الموقف الإيكولوجي الذي يمثل نقيضاً للموقف العلمي التقليدي الذي يقوم على التجزئة والتحليل ويعوق بحكم طبيعته ذاتها فهمَ الأنظمة الإيكولوجية. فالفكر العقلاني التقليدي هو فكرٌ "خَطِّي" linear، بينما ينشأ الوعي الإيكولوجي عن حدس عميق بالأنظمة غير الخطية. إن من أصعب الأمور على أهل ثقافتنا أن يدركوا حقيقة أنك إذا فعلت شيئاً ما صالحاً فإن المزيد من نفس الفعل لن يكون بالضرورة أصلح. هذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 271

(2) المصدر نفسه، ص 279

هو جوهر الفكر الإيكولوجي. فالأنظمة (الأنساق) البيئية تحفظ نفسها في توازن دينامي قائم على دورات وإيقاعات. هذه الدورات والإيقاعات هي عملياتٌ غير خَطِّيَة. ونحن حين نتمادى في مشروعات خطية من قبيل النمو الاقتصادي والتقني غير المحدود، أو حين نراكم نفايات نووية ذات إشعاع هائل الأمد، فإن فعلنا سيؤدي بالضرورة إلى الإخلال بالتوازن الطبيعي وإن عواقبه ستكون وبالاً عاجلاً أو آجلاً[1].

لن ينشأ الوعي الإيكولوجي إذن ما لم نقرِن معرفتَنا العقلية بشيء من حدس الطبيعة غير الخطية لبيئتنا. كانت هذه الحكمة الحدسية صفة متأصلة في الثقافات التقليدية يوم كان الإنسان على صلة مباشرة بالطبيعة من حوله. أما اليوم وقد بلغت التقنية مداها فقد بات الإنسان يعيش في بيئة مصطنعة وفَقَدَ الاتصال بأصله الإيكولوجي والبيولوجي وصار يعاني من تفاوتٍ كبير بين نموه العلمي والتقني من جهة ونموه الروحي والخلقي من جهة أخرى. وكأن السيد قد صار عليلاً هزيلاً لا يقوى على قياد كلبه المَريد الذي يشُدُّه إلى بِقاعٍ خطرةٍ يمكن أن تودي بحياته.

تُعَد نظريةُ الأنظمة من تجليات الوعي البيئي وترجمةً نظريةً للفكر الإيكولوجي الناشئ. وهي نظرية ترى إلى العالم من حيث هو علاقات متبادلة بين جميع الظواهر واعتماد متبادل بين جميع الأشياء. فالكائنات الحية والمجتمعات والأنساق البيئية الكبرى_

---

(1) صوت الأعماق، ص 103

كل أولئك أنظمة أو أنساق. تنتظم هذه الأنساق في صورة بنيات متعددة المستويات، يتكون كل مستوى من أنظمة تحتية. كل نظام تحتي هو "كل" بالنظر إلى أجزائه وهو "جزء" بالنظر إلى النظام الأعلى الذي يندرج فيه. هكذا تجتمع الذرات فتكوِّن جزيئات، وتتحد الجزيئات فتكون بلورات أو لتكون _ في الأحياء_ عُضَيَّات (أعضاء الخلية)، والتي تتحد لتكون الخلايا. ومن اجتماع الخلايا تتكون الأنسجة والأعضاء التي ترتبط معاً لتكون الأجهزة المختلفة، ومن تضافر الأجهزة يتشكل في النهاية ذلك الكائن العضوي أو "المتعضي"_ الإنسان. ومن أفراد البشر تتكون الأمم، ويمضي التراتب صعداً فتتكون الأنظمة الدولية. وما تلبث الأنظمة الأعلى أن تضم معاً مكونات حية وغير حية، وتشمل الأنساق البيئية، والكواكب، والأنظمة الشمسية، والمجرات. إلخ[1].

للأنظمة الأكثر تعقيداً، والتي تقع على مستوى أعلى في التراتب، خصائصُ لا يمكن وصفُها بالحدود المستخدمة في وصف مكوناتها أو أنظمتها التحتية الواقعة على مستوى أدنى، دون إغفال جوانب هامة من تلك الأنظمة. مثل هذه الخصائص الجديدة التي تبزغ أو "تنبثق" في التركيبات أو الأنساق الأكثر تعقيداً تُسمَّى "الخواص الانبثاقية" emergent properties. وبتعبير أبسط: حين تجتمع بعض المكونات لتكون نظاماً (نسقاً)، تبزغ لهذا النظام الأعقد صفاتٌ جديدة لا يمكن التنبؤ بها بشكل كامل من خلال صفات مكوناتها.

---

(1) المصدر السابق، ص 104-105

هكذا تلفتنا نظريةُ الأنظمة إلى حقيقةٍ ما تفتأ تواجهنا على الدوام. وهي أننا قلما يتسنى لنا أن نستنبط خواصّ مفرداتٍ أكثر تعقيداً من خواص مكوناتها. فخواص الماء على سبيل المثال، كالسيولة أو الميوعة، هي خواص لا تشبه من قريب أو بعيد خواص الأُكسجين أو الهيدروجين. وهكذا تتجلى لنا مزالق النزعة الردية (الاختزالية) reductionism في أوضح صورة. ذلك أن أنساق الطبيعة تنطوي على "جِدَّة" novelty حقيقية. وأن للمستوى الأعلى من مستويات الوجود صفاته الجديدة وقوانينه الخاصة التي يجب أن نتوجه إليها مباشرة ونقابلها على أرضها الخاصة وندرسها بحقها الشخصي[1].

ولعل أهم ما يمكن أن تسهم به الأنثوية في العلم هو رؤية "الكل"، والنظر إلى العلاقات بين الأشياء، رؤية الأشياء في سياقها، استبصار الروابط التي تربط الأشياء جميعاً معاً، الرجوع خطوة إلى الوراء من أجل رؤية الصورة الكبرى. وإذ نفعل ذلك نجد "الكل" يسبغ المعنى على الأجزاء. تقدم الأنثوية، بتوجهها البيئي الترابطي الكلي، الترياقَ الناجع لأدواء النزعة التجزيئية الردية، والمنظور المكمل والموازِن للمنظور الذكوري الخطي الضيق.

كانت الرؤية الأنثوية حاضرة دوماً في العلم، ولكنها كانت منتبذةً في الظل. وما تزال المشروعات العلمية التي تحظى بالتمويل الأكبر هي المشروعات التي يسوغها الافتراض الردي القائل إنه إذا

---

(1) المصدر نفسه، ص 106

كانت الأجزاء الأساسية مفهومة فسوف يتم إذن تفسير البقية الباقية من الطبيعة. تشمل هذه المشروعات تحديد الجسيمات الأساسية بمعجلات الجسيم، واستقصاء الجينوم البشري.

لقد أدى التصور الديكارتي_النيوتوني_البيكوني للطبيعة كآلة ميكانيكية إلى شعور الإنسان بالانفصال كما لو أن الطبيعة كيان مغاير يتوجب علي الإنسان أن يلجمه ويسخره لمصلحته. غير أن علم البيئة، من حيث هو علم أنظمة يجسد الرؤية الأنثوية الكلية، يظهرنا على أن الحياة شبكة من العلاقات المتبادلة بين الكائنات وبيئاتها، ومن ثم تتأثر المنظومة بأسرها عند استئصال نوع واحد من الأنواع الحية[1]. يظهِرنا علم البيئة على أن التبديد السفيه والسَّحب المتلِف من الرصيد البيئي لسد الحاجات العاجلة إنما هو فقرٌ حقيقي وانتعاش وهمي لا يحل أزمة بل يرجئها ويُرَحِّلها إلى الأجيال المقبلة. إن اللهاث التكنولوجي القصير النظر قد انتهى بنا إلى تلوث بيئي وأمطار حمضية وتسرب إشعاعي وأصاب أرضَنا بالحمى، ويوشك أن يجعلها كوكباً غير صالح للسكنى. لقد أسلمنا، نحن البشرَ، قِيادَنا لسلطانٍ ذكوري فاستخفَّ بنا وأرهقَنا، ونحن اليوم في أمَسِّ الحاجة إلى مُوازِنٍ أنثوي يعيد الأمر إلى نصابه قبل فوات الأوان.

نظرية الشواش_علم أنثوي جديد

يعد علم "الشواش" أو "الفوضى" chaos نصيراً جديداً

---

(1) أنثوية العلم، ص 288-289

لمفهوم "الكلية" ومناوئاً شديداً للنظرة "الردِّية" والتفكير الخطي. يبرهن علم الشواش رياضياً على التواصل الداخلي بين الأشياء جميعاً، ويثبت أن الكون "لاخطي" عليك أن تدرسه من الزاوية الكلية، وأن سلوك المنظومة المعقد يمكن أن يأتي كمحصلةٍ لتفاعلاتٍ بسيطة ولاخطية بين عدد بسيط من المكونات، ولا يمكن استنباطه أو توقعه من معرفة المكونات المنفردة. تكشف نظرية الشواش كيف أن اللايقينيات والتقلبات الصغيرة على مستوى الكوانتم يمكن أن تتضخم بعمليات تكرارية (كالفائدة المركبة على حساب البنك) حتى يصبح لها تأثير جوهري على العالم الأكبر. يمكن أن يطفو تقلب الكوانتم ليصل إلى مستوى واقع الحياة اليومية. بذلك تؤكد النظرية مبدأ اللاحتمية وتُفرِغ مكاناً للإرادة الحرة داخل النظرية العلمية للعالم؛ وتبين الطبيعة التكرارية للمعادلات اللاخطية التي تمثل التواصل الداخلي بين المنظومات الديناميكية، وتُضخِّم التغيرات الطفيفة في المنظومات اللاخطية، بحيث إن أقل تغيير في الأحوال المبدئية أو الشروط الأولية قد يفضي إلى تأثيرات درامية في منظومات كبيرة من خلال شبكة مباطنة من العلاقات. تلك التأثيرات التي يوجزها ما يعرف بـ "أثر الفراشة" butterfly effect الذي يقول بأن "رفرفة فراشة بجناحيها اليوم في طوكيو يمكن أن تتحول إلى منظومات لعاصفة تهب الشهر القادم في نيويورك!"[1]

---

(1) المصدر نفسه، ص 295-299

نار بروميثيوس

ليس أخطر على العلم وعلى المجتمع وعلى الطبيعة بأسرها من ذلك المعتقَد الذي يعتنقه كثير من العلماء، والذي يقول بأن "المعرفة محايدة"؛ يمكن استخدامُها في الخير أو في الشر، وأن مهمة العالِم هي إنتاج المعرفة لا تطبيقها، وواجبه أن ينصرف إلى تقديم معارف جديدة ولا شأن له بعواقب استخدامها. بذلك أعفى العلماءُ أنفسَهم من حَمل أمانة القيم وأشفقوا منها ووضعوها على عاتق غيرهم من صانعي القرار، وتركوا القرارات الأخلاقية لأولئك الذين يطبقون المعرفة. هكذا حدث الصَّدع بين وظيفتي "التفكير" و "الشعور" في الممارسة العلمية، وطفق العلماء يبتهجون بحل المشاكل العاجلة دون أن يلتفتوا إلى عواقب الحل.

غير أن هذا المعتقَد الوجيه في ظاهره ينطوي على مغالطات صميمة. فالعلم، من جهة، نشاط مؤسسي يموله دافعو الضرائب وينبغي من ثم أن يأخذ مصلحتهم الشخصية في الاعتبار. ومن جهة أخرى فإن العلم والتكنولوجيا، النظرية والتطبيق، اللوجوس والبراكسس، متداخلان تداخلاً وثيقاً لا انفصام له: فالتطبيقات التكنولوجية ترتكز على العلم النظري، كما أن العلم النظري نفسه يسترفد التكنولوجيا، أي أن أشكال التقدم التكنولوجي مثل المجاهر والمقارب الإلكترونية والحاسبات الآلية تؤدي إلى مزيد من التقدم في العلم البحت[1]. ومن جهة ثالثة فإن العلم البحت تحدوه

---

(1) المصدر نفسه، ص 313

غالباً غاية تطبيقية معينة، ولا تخلو التطبيقات من قيم كامنة لا يمكن تجاهلها. بل إن تطبيقات العلم تغير الأنماط الاجتماعية والحياة اليومية للناس. وقد كان أينشتين يعزو تدهور السلوك الأخلاقي للناس وتحلل بنية المجتمع إلى العقلية العلمية الباردة وميكنة حياة البشر ونزع السمة الإنسانية منها. يقول أينشتين: "هذه الكارثة منتَجٌ جانبي لتطور العقلية العلمية والتقنية. إننا مذنبون؛ يسير البشر نحو البرودة أسرع مما يسير إليها الكوكب الذي يعيشون عليه". (أينشتين- كيف أرى العالم)

لا يمكن أن يتنصل العالِم من أمانة القيم. وليس أخطر من توهج "التفكير" مع برودة "الشعور". وعلى حراس بوابة المعرفة أن يكونوا على درجة من النضج النفسي والانضباط الخلقي اللازم للتعامل مع البأس بصورة ملائمة. ذلك أن "نار بروميثيوس" يمكن أن تحرق أيضاً. وأن مقاربة العلم بعقل لاأباليٍّ أحادي الجانب يمكن أن تودي بحياة الجميع. ومثلما كان المعلم الصوفي لا يطلِع التلميذ على المعرفة قبل أن يكون أهلاً لها، ومثلما كان محاربو الكلتك يتمرسون بالشعر قبل أن يتمرسوا بحمل السلاح، يمكن أن يبحث العلماء بالمثل عن تدريب القلب، مسترشدين بالقيم الأنثوية في تناول التساؤلات المعقدة التي تثار على الحد الفاصل بين العلم والمجتمع[1].



(1) المصدر نفسه، ص 325-328

يقدم علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج إطاراً تصورياً يُعَمِّق فهمَنا لأنثوية العلم ودورها الحيوي في حل أزمة العلم في مرحلة النضج الراهنة. لقد بات من الواضح والمسلم به أن الإنسان حيوان "ثنائي الجنس" bisexual بمعنى ما. فقد ثبت من الوجهة الفسيولوجية أن الذكر لديه شيء من هرمون الأنوثة وأن الأنثى لديها شيء من هرمون الذكورة. وتبين من الوجهة السيكولوجية أن الخصائص الذكورية والأنثوية المتقابلة موجودة معاً في كلا الجنسين. ثمة "نموذج أَثَرِي" archetype أنثوي لدى الرجل يسميه يونج "الأنيما" anima ونموج أثري ذكوري لدى المرأة يسميه "الأنيموس" animus. يفهم الرجلُ طبيعةَ المرأة بفضل "الأنيما" التي تقبع في لاوعيه (وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة). على أن إسقاط النموذج المثالي على امرأة حقيقية في الحياة قد يؤدي إلى خيبة أمل لدى الرجل إذا كان التفاوت كبيراً بين المثال والواقع(1).

ويقسم يونج الوظائف النفسية إلى أربعة وظائف أساسية: التفكير والشعور والإحساس والحدْس. بإزاء أي موضوع راهن يضطلع "الإحساس" بتمييزه والتعرف عليه، و"التفكير" بفهم معناه، و"الشعور" بتقدير قيمته، و"الحدس" بالتكهن باحتمالاته:

---

(1) Calvin S. Hall, and Gardner Lindzey, (eds.) 'Theories of Personality', Third Edition, John Wiley & Sons, 1978, pp. 122-123.

من أين جاء وإلى أين يمضي. وعادة ما تنمو إحدى الوظائف الأربع على حساب الوظائف الأخرى وتزداد تمايزاً وتتولى الأمر على مستوى الوعي وتسمى "الوظيفة العليا". أما الوظيفة الأقل نمواً وتمايزاً فتُكبَت في اللاوعي، وتعبر عن نفسها في الأحلام والخيالات، وتسمى "الوظيفة الدنيا"، وقد تمور وتفور أحياناً وتثور ثوراتٍ بركانية تؤدي إلى استجاباتٍ غير متوقعة وسلوكٍ غير مفهوم أو غير مبرَّر[1].

يذهب يونج إلى أن غاية الحياة النفسية هي السعي نحو "الكلية" wholeness، أي تكامل العناصر النفسية المتقابلة واندماجها في وحدة كلية هي "الفرد". يتطلب ذلك أن يعقد هذا الفرد ضرباً من الوصل بين الجوانب الشعورية والجوانب اللاشعورية في نفسه. إنها رحلة طويلة شاقة. رحلة الكدح إلى وجه الله، البحث عن الله في داخلنا، الخبرة التامة للنموذج الأثري لـ "الذات" Self[2].

لن يكون تكاملٌ ولن تكون وحدةٌ بين الوعي واللاوعي ما بقي أحدُهما مقموعاً من جانب الآخر. وإذا لم يكن بدٌّ من الصراع بينهما فليكن صراعاً عادلاً يحفظ لكل طرف حقوقه. للوعي أن يصون نفسه ويدافع عن منطقه وعقلانيته؛ على أن يهب اللاوعي

(1) Ibid., p. 125.

(2) Frieda Fordham, 'An Introduction to Jung's Psychology, Third Edition, Penguine Books, 1966, p. 76.

أيضاً فرصة للتعبير عن نفسه واتخاذ سُبُلِه الخاصة. بذلك ينفتح باب الصراع بينهما وباب التعاون في الوقت نفسه. هكذا ينبغي أن تكون الحياة الإنسانية. إنها اللعبة القديمة للمطرقة والسندان، يتشكل بينهما الحديد الصبور ويبلغ أشُدَّه ويستوي "كلاً" متماسكاً لا ينحطم ولا يتلف. ذلك هو "الفرد" وتلك هي عملية "التفرد" individuation التي تستغرق العمر كله، غير أنها تشتد وتتأزم في منتصف العمر[1].

من المتعيَّن على الإنسان في منتصف العمر أن يفهم تلك الجوانب من نفسه التي كَبَتَها بلا هوادة في حَومةِ صراعِه من أجل العيش وغَمرةِ سعيِه إلى النجاح أو اللذة. هنالك لا تعود تَشفيه طموحاتُ الشباب، وهنالك تبهت مُثُلُه وقيَمُه وتفقد بريقَها الأول؛ وتغدو مشكلتُه الكبرى هي أن يجد معنى جديداً للحياة وغايةً للعيش. ومن عجب أن جواب سؤاله يقبع غالباً في الجانب الأدنى والمهمل والضامر من شخصيته. تلك رحلةٌ سيكولوجية قد يكون مسارُها شديدَ الزلق والتعرج. وعلى المرتحِل في هذا المسار أن يواجِه حقيقتَه المحجوبة عن أنظاره ويقابل الوجه اللاشعوري من شخصه، والذي قد يكون مخيفاً مرعباً. وسوف يقابل أيضاً النماذج الأثرية من لاشعوره الجمعي ويواجه خطر الاستسلام لفتنتها الخاصة. فإذا كُتِبَ له النجاحُ فسوف يعثر في النهاية على الكنز

---

(1) Ibid., p. 77.

المفقود.. على نموذج "الكلية" wholeness .. نموذج "الذات" Self[1].

"الأمر هنا أشبه بنهرٍ كان قد بَدَّدَ نفسَه في مَجارٍ فرعية راكدة ومستنقعات سبِخة، فإذا به فجأة يعثر مرة ثانية على مجراه الصحيح، أو كأن حجراً جاثماً على بذرةٍ نابتة قد رُفِعَ عنها فتمَكَّن فرعُها من أن يبدأ نموه الطبيعي". لقد تحررَت الشخصيةُ والتأمَت وتحولَت فإذا هي "فرد" بكل معنى الكلمة[2].

والعلم في تطوره وارتقائه عبر العصور يمر بالمراحل نفسها التي يمر بها الفرد في نشوئه وأزمات نموه. لقد اتخذ العلم طريقاً ذكورياً وانفصل عن الطبيعة ليلاحظها من خارج ويدرسها بطريقة موضوعية تحليلية كمية تعتمد على ملكة التفكير المتجرد من العواطف، ويرد أنساقَها المعقدة إلى أجزائها المكوِّنة، ويلجمها بمعادلاته لكي يَأْمَنَ بأسَها ويختزل تعقيداتها ويضفي النظام على فوضاها، ويفهم الكل بإعادة تركيب وحداته البنائية. وأَسْكَرَتْه نجاحاتُه التطبيقية فظل سادِراً في نهجه التجزيئي الرَّدِّي دون إدراكِ لحدود هذا النهج وقصوره. وجعل يغزو الطبيعةَ دون تقديرٍ لعواقب استنزافِها وزعزعةِ توازنها، كابتاً بين ذلك كلَّ مبدأ مناقضٍ وملقِياً به إلى الظل. هكذا احتجبت الترابطيةُ والنظرة الكلية، وتنَحَّى الشعورُ والحدس عن الممارسة العلمية. وباختصار: تم نفيُ الجانبِ الأنثوي من العلم إلى غياهب الظلال المعتمة.

---

(1) Ibid., p. 79.

(2) Ibid., p. 83.

ربما كانت تلك مرحلةً لا بد منها لِتَفَتُّق العلم وتطوره. غير أنها أفضت في النهاية إلى أزمة منتصف العمر التي يعيشها العلم الآن. لقد ثارت الأنثويةُ المكبوتة ثورةً بركانية اخترقت نطاقَ الوعي وصَمَّت آذانَ الجميع بأسئلة ملحة: ما معنى كل هذا؟ كيف سيفيد الجنسُ البشري أو الكوكبُ الأرضي من هذا؟ لقد أدت تنحيةُ الحدس إلى عجزٍ عن تشكيل النماذج، وعجزٍ عن رؤية الترابطية الصميمة في الطبيعة. وكانت نظرية الأنظمة، ونظرية الكوانتم، وعلم البيئة، وعلم الشواش، بمثابة لطماتٍ موجعةٍ للمنهج الذكوري الردي الخطي.

وبينما تحاول الفيزياء الحديثة أن تفهم الكل فهماً ردياً عن طريق البدء بأكثر الأجزاء أولية، يقترح ديفيد بوم، وهو في طليعة علماء الفيزياء النظرية في العالم، "فيزياء ما بعد الفيزياء"_ الفيزياء التي تبدأ بالكل. تذهب الفيزياء الكلاسيكية إلى أن الواقع في حقيقته جسيمات ضئيلة، بينما يقترح بوم العكس وهو أن الواقع الأساسي اشتمالٌ وانبساط، وتلك الجسيمات تجريدات من هذا[1]. يقترح بوم علماً جديداً لا يفصل بين المادة والوعي، حتى أن الوقائع والمعنى والقيمة تقوم بتبصير العلم على حد سواء. عندئذ سوف يمتلك العلم أخلاقياته المتأصلة ولن ينفصل عن الحقيقة والفضيلة مثلما "إذا استطعنا أن نمتلك شعوراً حدسياً وخيالياً بالعالم ككل بوصفه مشيداً

---

(1) أنثوية العلم، ص 302

كنظامٍ متضمَّن وأيضاً نشتمل نحن عليه، سوف نستشعر أننا وهذا العالم شيء واحد . ولن نعود لنقنع فقط بمعالجته بالوسائل الفنية من أجل مصالحنا المفترَضة. بل سنشعر بحب حقيقي له. سوف تتملكنا الحاجة للعناية به ، كما هو الأمر بإزاء أي شخص قريب منا ونضمه نحن كجزء لا يتجزأ منا[1]"

لقد بات من المتعين على العلم في منتصف عمره أن يسترد الأنثوية من منطقة الظلال المعتمة، ويسلط عليها ضوء الوعي ويدمجها بذاته ويكتمل بها ويسترشد بخصائصها: الشعور، والتلقي، والذاتية، والتعددية، والرعاية، والتعاون، والحدس، والترابطية. "ومثلما ينبغي أن تتكامل الذكورية والأنثوية في الأفراد إبان رحلتهم إلى الكلية، بالمثل تماماً يجب أن يعانق العلمُ الأنثويةَ لكي يقدم نفعاً أكثر اكتمالاً لهذا الكوكب".

***

---

(1) المصدر نفسه، ص 305

فكرة اللغة

ثمة صنفٌ من الأقوال أسميه "القول العِبء"، تقوله في دقيقةٍ ثم تَسلَخ الساعات في مَحوِهِ والتَّنَصُّلِ منه، بالتمحُّك والعَنَت؛ فما كان أغناك عن قولِه منذ البداية!

وكثيرًا ما يلجأ المُماحِكُ إلى "السيمانطيقا"[1] والنحو حين يريد

(1) ينقسم علم اللغة العام إلى ثلاثة مباحث كبرى: علم نَظم الجملة (التراكيبية)، وعلم دلالة الألفاظ(السيمانطيقا)، والتداولية (البراجماطيقا). أما التراكيبية فتضطلع بدراسة علاقة العلامات اللغوية (الكلمات، التعبيرات، الجمل) بعضها ببعض. فلكل لغةٍ طبيعية تراكيبها الخاصة، أي لها مجموعة من القواعد تحدد كيف تجتمع كلمات من مختلف الفصائل النحوية وتتضام. وأما علم دلالة الألفاظ (السيمانطيقا) فيدرس علاقة العلامات اللغوية بالعالم، أي بالواقع الخارج عن اللغة. وأما البراجماطيقا فتدرس العلاقة بين العلامات اللغوية ومستخدميها، أي تدرس كل ملامح اللغة التي تتصل باستعمالها الفعلي من قِبَل الناطقين بها من بني الإنسان.

أن يتنصل مما قاله في عبارةٍ واضحة تمامًا للناطقين بفضل "مُضمَرِهم الحواري" الذي تواطئوا عليه؛ فيقول "إن عبارتي لم تقل هذا" أو "إنهم جاهلون باللغة وإلا لَعَلِموا أن لفظة كذا تعني كذا في المعجم، أو أن الحرف كذا يفيد كذا في النحو"، إلى غير ذلك من المماحكات المألوفة. وبِوُسعِنا إذَّاكَ أن نرد عليه: نعم إن عبارتك لا تفيد هذا المعنى حين نعرضها على النحو والمعجم، غير أنها تفيده بكل تأكيد حين نعرضها على "الكتاب الثالث" الذي نَسيتَه وهو الكتاب الأكبر والأمكَن عند الناطقين: المُضمَر الحواري المنقوش في الصدور، المُواضَعة، العُرف الذي هو جوهر كل لغةٍ ومنبعُها.

هَب أن شخصًا يقول لي: "عندي ثلاثة أطفال"؛ فلَو أني اكتشفتُ فيما بعد أن أطفاله خمسة (ومن ثم فإنهم "على الأقل" ثلاثة) فسوف أشعر حينئذ أني خُدِعت. إن المنطق المَسطور في الكتب يؤيد هذا المتحدث: إن لديه حقًا ثلاثةَ أطفال، بل إن لديه فضلا عن ذلك اثنين آخرين! نعم لقد صَدَقَ هذا المتحدث وفقًا

لمعايير المنطق الذي ندرسه في المعاهد؛ غير أن للغة منطقًا آخر. وكلنا يعلم أننا لا نستخدم اللغة في حياتنا الواقعية بهذه الطريقة، فما هكذا تُورَدُ الإبلُ في الاستعمال اللغوي. كلنا يعلم ويوقن أن المتحدث قد خدعنا. لقد صَدَق وفقًا لِمنطق الكتب، ولكنه كَذَبَ وكذب وفقًا لِمنطق الحياة.

نخلص من ذلك إلى أن هناك مبدأ أصيلا يتجاهله المُماحِكُ المتَنَصِّل: هو أن المخاطَبَ مشارِكٌ في تحديد ما تُفِيده عبارةُ المتحدث. المخاطَب/ المتلقِّي رقمٌ أساسيٌّ في المعادلة اللغوية. اللغة وسيطٌ مشترك بين القائل والمستمع، وليست حكرًا شخصيًّا. ولولا هذه العمومية في طبيعة اللغة لامتنَعَ الفهمُ المتبادل وغَدا التواصلُ مستحيلا. "إن اللغة تحتضن دلالتَها في كيانها .. والدلالة بعد ذلك لا تتم إلا بمخاطَبٍ ومتكلِّم يتواضعان على قدرٍ مشتركٍ من الفهم المبني على مسلَّماتٍ بعينِها. والمتكلمُ، مهما أُوتِيَ من بيانٍ، عاجزٌ عن أن ينقل إلى سامعيه ما يريد نقلَه إذا لم يكونوا على بينةٍ مما يقول ... فكل لغة تَؤولُ إلى مُسَلَّماتٍ تنزل منزلةَ القِيَم التي تضفي على الدلالات حجيةً يتعاطاها أبناءُ اللغة فيما بينهم وربما عَزَبَت عن سواهم"[1]. وقد أفاض فتجنشتين في تبيان الصِّبغة الجمعية للغة، وفي استحالة "اللغة الخاصة" private language. "فلو كانت هناك لغة خاصة تشير إلى الخبرات الفردية التي لا يعانيها سوى

---

(1) د. لطفي عبد البديع: عبقرية العربية، كتاب النادي الأدبي الثقافي 34، جدة، ط2، 1986، ص21-22

شخصٍ واحد، لكانت هذه اللغةُ ضربًا من الاستحالة: لأنها عندئذ لن تكون في الواقع "ظاهرة اجتماعية"، في حين أن هذه الصبغة الاجتماعية هي أول سمة تتسم بها اللغة"[1].

وقد طرح فتجنشتين نظريةً في اللغة مُفادُها أن "المعنى هو الاستعمال" (أو الاستخدام)، فقال عبارته المأثورة "لا تسأل عن المعنى وإنما اسأل عن الاستخدام"، ويعني بها أن معنى الكلمة ليس غير طريقة استخدامنا لها في حياتنا اليومية. إن الطريقة الوحيدة لفهم الجُمَل اللغوية هي أن نلاحظ كيف تُستخدَم في بيئاتها الحياتية الحقيقية. يقول فتجنشتين: "أن نفهم لغةً ما هو أن نفهم شكلا من أشكال الحياة". ويبدو أن هذا القول يحمل في تضاعيفه دعوةً تُلزِم أولئك الذين يرغبون في دراسة اللغة أن يفعلوا بإزاء عشائرهم الخاصة شيئًا شديد الشبه بما يفعله الاثنوغرافيون/ الأنثروبولوجيون بإزاء العشائر التي يدرسونها. يتضمن ذلك، على أقل تقدير، تَرَسُّمَ معنى إجمالي لِجملة الممارسات، اللغوية وغير اللغوية، التي تؤلف شكلا من أشكال الحياة.

الكتاب الثالث

يَقِرُ في ظنون الناس أن مقصد العبارة اللغوية مَنوط بعلم دلالة الألفاظ (السيمانطيقا)؛ ويغيب عن بالِهم أن المعنى مَنوط أيضًا بالتداولية (البراجماطيقا). فما هي البراجماطيقا؟

---

(1) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص279

التداولية أو البراجماطيقا هي العلاقة بين العلامات اللغوية ومستخدميها من بني البشر. اللغة ليست شيئًا محفوظًا في المعاجم وكتب النحو والصرف. إنها شيءٌ في تداولٍ متصل بين الناطقين، واستخدامٍ مستمر بين بني الإنسان؛ الأمر الذي يثير مسائلَ أخرى كثيرةً غير مجرد الدلالة المعجمية وأصول النحو، مسائلَ من قبيل: الأفعال الكلامية، الإضمار الحواري، التمييز بين الاستعمال والذِّكر، التمييز بين المعجم والموسوعة .. إلخ

هَبني قلتُ لك "هل سنراك هذا المساء؟" فقلتَ لي "عندي مشاغلُ كثيرة"، أو هَبني قلتُ لك "هل لك في فنجان قهوة؟" فأجبتَني "القهوة سوف تسبب لي الأرق" أو "أريد أن أستيقظ مبكرًا". إنني إذَّاكَ سأفهم إجابتَك على أنها رفضٌ لما عرضتُه عليك أو نفيٌ لما اقترحتُه، رغم أن عبارتَك لم تتضمن ذلك صراحةً، وأننا إذا عرضناها على المعجم والنحو فلن نجد فيها ما يفيد الرفضَ أو النفي. فعبارة "عندي مشاغل كثيرة"، على سبيل المثال، هي "جملة إخبارية" لا تفيد، دلاليًا وتراكيبيًا، أنك لن تحضر مساءً. فما الذي جعلني أؤوِّلها على أنها تعني ذلك؟ لقد فهمتُ منها النفيَ لأنني أفترض أنك تلتزم معي بمعيارٍ تحادثي ذي صلة.

كذلك قولك "القهوة سوف تسبب لي الأرق". إنه لا يتضمن، وفق المعايير المنطقية الصارمة، أنك لا تريد قهوة؛ غير أنه يتضمن ذلك وفق المعايير الخاصة بـ "إضمار المحادثة" أو "الإضمار الحواري" conversational implicature.

ألستَ ترى أن اللغة ليست مجرد دلالة وتركيب، أو مجرد معجم ونحو؟ إنها عالمٌ عريض معقد بقدر تَعَقُّد العلاقات الإنسانية والاجتماع البشري، ومتخم بقواعد أخرى غير مكتوبة في متون النحو أو مُدرَجة في مواد المعجم، غير أنها مطبوعة في أذهان الناطقين بها في الزمن الواحد، فهُم مستوعِبون لها ومتعاقدون عليها لا يَنشزون عنها ولا يختلفون حولها، ولا يكابدون في فهمِها أيَّ جَهدٍ أو عَناء.

نشأة اللغة

السؤال عن نشأة اللغة ليس ترفًا ذهنيًا. إنه سؤالٌ سوف تترتب عليه أمورٌ كثيرة، ومَفرِقٌ سوف يُفضِي إلى طرقٍ متعاكسة. فأنت إذا قَنعتَ بأن اللغة شيءٌ مُنَزَّل هبطَ إلى الأرض بِفعلِ فاعل (نظرية التوقيف)، فلن يَسَعَك سوى أن "تُوَثِّنَ" اللغة! ولن يَسَعَكَ سوى أن تكون شرطيًّا لغويًّا جافيًا تحمل "المِعيارَ" وتُحَرِّر المخالفات وتحافظ على الوضع اللغوي القائم، ولن يكون بِوُسعِك أن تفهم عملية "التغير اللغوي" وآلياته، وسوف تُسَمِّي كلَّ تغير "خطأ" أو "لَحَنًا". ستتجمد على يديك اللغةُ وتتجمد العقولُ التي تشَيِّدها اللغة. أما إذا قنعتَ بأن اللغة مُواضَعةٌ انبثَقت ذاتيًّا من طبيعة الاجتماع وانبعَثَت تلقائيًّا من عملية الالتقاء البشري وما تقتضيه الحياةُ الجمعية من تعبيرٍ عن الخواطر وتبادلٍ للأفكار- إذا قنعتَ بذلك فسوف تتخذ من اللغة موقفًا "وصفيًّا": فتُسايرها في

سيرورتها، وترصدها في تحولاتها، وتَتَعَقَّبها في تغيرها، ولن تقف سدًّا يعوق تدفقَها وتطورَها.

من الثابت المستَتِب اليوم في حقل اللغويات أن اللغة مُواضَعةٌ بشريةٌ نشأت على رِسلِها ولم تهبط من عل. ومن الثابت المستتِب أن نظريةَ التوقيف خطأ فادح لم يعد يُقنِع أحدًا. فما الذي أغرَى القدماءَ باعتناق هذه النظرية الباطلة؟!

العقل القديم يستفهِم بـ«مَن» لا بـ«كيف»

تشاهَد في بعض الشواطئ القَصِية ظاهرةٌ تبدو عجيبةً بادئَ الرأي: وهي وجود حجارة ملقاة كثيرة ومُنَضَّدة تنضيدًا دقيقًا بحيث تتراتب في الحجم متدرجةً من أحجارٍ كبيرةٍ أقرب للبحر إلى أحجار أصغر فأصغر كلما ابتعدَت عنه، فيُسفِر الأمر عن مشهدٍ زُخرُفي يبدو خلابَ الصورة بديعَ الصَّنعة. يقف العقل البدائي مشدوهًا بإزاء هذا المَرأى فيسأل: "من الذي أبدعَ هذا؟"، أي ما هي الإرادة الشخصية التي عَمِلَت هذا العملَ الرائع؟ ولا يَخطر له أن الموج، ببساطة، يَدفع الأحجارَ الأخَفَّ في مَدِّه إلى أبعد مما يدفع الأحجار الأثقل. لقد نتج هذا الجمالُ المدهِشُ عَرَضًا عن قوانينَ آليةٍ بسيطة طَرَحَت على الرمال هذه اللوحةَ المُوحِيةَ التي رَسَمَتها يدُ الموجِ العَجماء.

من شأن العقل القديم أن "يُؤَنسِن" الظواهر، وأن يتصور كل شيء حوله على أنه نتاجُ قصدٍ شخصيٍّ وإرادةٍ فاعلة. فإذا بحث عن

أسباب الظواهر فإنه يبحث عن "من" لا عن "كيف". وبإزاء ظاهرة هائلة كاللغة لا يسعه سوى أن يسأل: "من الذي أوجَدَ اللغة؟"، وقلما يخطر له أن يسأل السؤال الصحيح: "كيف نشأت اللغة؟".

إن أداة الاستفهام التي تحتل عقلَه هي "مَن"؛ أما "كيف" فلا تَرِد في خَلَدِه إلا بمعنى "مَن". والحقيقة أن السؤال بـ "مَن" هو سؤال مُفَخَّخ[1] loaded question يُضمِر في داخِلِه قضيةً إخباريةً بتمامِها يُسَلِّم بها تسليمًا ولا يضعها موضعَ التساؤل، مُفادُها أن "ثمة فاعلا مُرِيدًا تَسَبَّب في هذه الظاهرة" (فمَن هو). وأنت بمجرد أن تقول "مَن" تكون قد "صادرتَ على المطلوب" begged the question وسَلَّمتَ بما قد لا نُسَلِّم به: سَلَّمتَ بوجودِ فاعلٍ شخصيٍّ حيث لا فاعل. إنه يسأل "مَن أوجَدَ اللغة؟" بدلا من أن يسأل "كيف وُجِدَت اللغة؟". ولا يجول في خاطره أن الظواهر قد تنشأ بِعِلَّةٍ تعمل كالقانون آليًّا وبغير أي توجيهٍ شخصي.

منطق اللغة

وكثيرًا ما نجد المُماحِكَ يُعمِل المنطقَ العقلي في العبارة اللغوية البريئة، فيُحَمِّلها ما لا تحتمل ويُخرِج منها ما ليس فيها؛ ولا يكاد

(1) انظر معنى "السؤال المشحون" أو "المرَكَّب" أو "المفخَّخ"، في كتابنا "المغالطات المنطقية"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007، ص149-151

يفرق بين التلقي اللغوي وبين حفائر توت عنخ آمون. إن اللغة هي نتاج جماعة من البشر البسطاء الذين يتواصلون فيما بينهم بتلقائية وعفوية، وتتشكَّل لغتُهم وفقَ ما اعتادوه من طرائق التعبير وما أَلِفوه من الألفاظ والتراكيب. ثم تأتي القواعدُ اللغويةُ "بَعدِيًّا" وتُستخلَص من هذا التواصل الحي فيما بين أناسٍ لم يدرسوا المنطقَ الأرسطي ولم يتجشَّموا الصعبَ من المسالك الفكرية والأحكام العقلية. هؤلاء هم مصدرُ اللغة و "سلطتُها"! نعم سُلطتُها فيما يجوز فيها وما لا يجوز، ما يَصِح فيها وما لا يَصِح. اللغة انبثاقٌ تلقائي، عُرفٌ ومواضعةٌ واعتيادٌ لا محَل فيه للمنطق. اللغة تحتضن دلالتَها في كيانِها، وليست بحاجةٍ لِعَونٍ من المنطق لِإسباغ أي دلالة.

ثمة ظواهر لغوية كثيرة لا تخضع للمنطق: الإفراد والجمع لا يخضع للمنطق: فبعض اللغات يميز بين المفرد وغير المفرد (الجمع) ويساير بذلك التقسيم المنطقي الخاص بمقولة "الكم". وبعض اللغات السامية تميز بين المفرد والمثنى والجمع، وبعض اللغات الأفريقية يميز بين المفرد والمثنى والمثلث والجمع؛ وما يكون مفردًا في لغة قد يكون جمعًا في لغة أخرى، وهناك ألفاظ لا جمع لها (امرأة)، وألفاظ لا مفرد لها (نساء)، وألفاظ تُستخدَم كمفرد ومثنى وجمع (ضيف، عدو، صديق، طفل).

والأزمنة في اللغات لا تخضع للمنطق: فمِن اللغات ما يقسِّم الأزمنةَ إلى ماض وحاضر ومستقبل، ومنها ما يقسِّمه إلى سبعة أزمنة. وقد تُستخدَم صيغةُ الماضي لتفيد الحاضر (وكان الإنسان

عجولا) أو لتفيد المستقبل (وسيقَ الذين كفروا إلى جهنم زمرا)، وفي العبرية صيغة تستخدم الماضي للأمر (اذهب وقلتَ لهذا الشعب). تختلف اللغات في هذا الصدد اختلافًا كبيرًا وتتخذ لها طرائق متباينة غاية التباين. على أنها طرائق واضحة تمامًا لكل جماعة لغوية وتنطوي في داخلها على منطقها الخاص الذي لا يمُت للمنطق العام بأدنى سبب.

والتذكير والتأنيث في اللغات لا يخضع للمنطق: فمن اللغات ما يقسِّم الأشياء إلى مذكر ومؤنث، ومنها ما يقسمها إلى مذكر ومؤنث ومحايد. والمذكر في لغةٍ قد يكون مؤنثًا في لغة أخرى (الشمس مذكر في الفرنسية مؤنثة في العربية جائزة الاثنين في العبرية). وقد تُستخدَم الصفة المذكرة للمؤنث (عجوز، طروب، طالق، حامل)، والصفة المؤنثة للمذكر (نابغة، داهية، علّامة). العرب تُؤَنِّث النحلَ وتُذَكِّر البقر (وتؤنثه)، تُذَكِّر البُرغوثَ وتؤنث العنكبوت، والأمر في كل ذلك عُرفٌ ومواضعة لا دخل للمنطق فيها من قريب أو بعيد.

والنفي في اللغات المختلفة قد اتخذ صيغًا متباينة رغم اتفاقها جميعًا في المعنى العقلي للنفي. فالنفي اللغوي غير النفي المنطقي. ولك في اللغة أن تقول إن الأمر واضح وغامض في آن معًا، وأن تقرأ "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" دون أي اصطدام بقانون عدم التناقض. ونفي النفي في بعض اللغات ليس إثباتًا بل يفيد توكيد النفي. والاستفهام التقريري (هل أتى على الإنسان حين من الدهر) ليس سؤالا حقيقيًّا وينبغي ألا نفهمه كسؤال بل كخبر.

وممـا يجـدر ذكـرُه، دون الإفاضـة فيـه، أن النحـاة الأوائـل (ومعظمهم من الفرس!)، في غَمرةِ انبهارِهم بالمنطق الأرسطي، قد أضروا باللغة حين أعملوا المقـولات الأرسـطية في النحـو فـأثقلوه وعَقَّدوه، وأكثروا فيه التقسيمَ والتشعيب، وابتعدوا به عن الـسليقة العربية الفطرية وما تقتضيه من بساطةٍ وسـماحةٍ وسَـجِيَّة. ذاك إثـمٌ كبيرٌ أضَرَّ بالعربية وغَرَّبَها، وابتعد بها عن جوهرِها وسِرِّها، وكُنهِها وحقيقتِها وروحِها، إثـمٌ قـديمٌ لا يمحـوه إلا نـداءٌ جديـدٌ صـارخٌ بإعادة "تعريب النحو"!

اللغة بيتُ الخرافة!

اللغةُ المَحكِية صنيعةُ أجيالٍ قديمةٍ ساذجة لا حَـوْل لـديها ولا علمَ يَعصمها من قبضة الفكر الخرافي. اللغـةُ سِـجِلٌّ أمـين لِتـاريخ الأفكار، وكل شيء شَغَلَ فكرَ الناسِ يومًا وحاز التفـاتَهم لا بـد لـه من أن يَدلِفَ إلى صميم لغتِهم ويُعَمِّر فيها حتى بعد أن ينصرف عنه الناسُ وتتبدل فيه قناعتُهم. اللغةُ مخزونٌ أثريٌّ وتاريخي وتراكمي لِما ارتآه الناسُ ذات يوم وصَدَّقوا به. اللغة المحكيـة تختـزن في جوفهـا الوهمَ والخرافة، وإن تنقيتَهـا مـن الـوهم والخرافـة لَعمـلٌ صـعبٌ وضار في الوقت نفسه.

حين أقول "حفظتُ القولَ عن ظهر قلـب" by heart فأنـا في حقيقة الأمر أردد "على المجاز" ما كان يقوله الناسُ في الماضي "على الحقيقة"، حين كانوا يعتقدون أن القلب هو عضو التذكر (والفهـم والإدراك والشعور) حقًّا وصدقًا. ونحن اليوم نعلم علمَ اليقـين أن

الدماغ هو عضو التذكر وليس القلب. يميل المرءُ اليوم إلى أن يحك رأسه إذا أراد أن يتذكر شيئًا غائبًا عن ذهنه، ربما لكي يُنَبِّهَ ما "يَعلم" أنه عضوُ الإدراك. لَكأنِّي بالمرء من ألفَي عام يطرق بأناملِه على صدره إذا ما أراد الشيءَ نفسَه!

لا ضيرَ البتةَ في أن أقول اليوم "عن ظهر قلب" وأنا أعني "عن ظهر مخ". فاللغة هي سِجِل الماضي وهي عون لنا على أن نستقصي تاريخَ الأفكار. لا ضير البتة في أن نقول إن الناس كانوا ذات يوم يعتقدون أن الأرض ثابتة، وأن الشمس تدور، وأن القلب يفكر، ولكنهم اليومَ كَفُّوا عن ذلك. لا ضيرَ أن نعرف أن العلم حاول يومًا أن يفسر الاحتراق بافتراض مادة الفلوجستون ولكنه اليوم أقلع عن ذلك. كل ما ينبغي علينا هو أن نأخذ حذرَنا من أن تتسرب الخرافةُ المقيمةُ في عقر اللغة إلى صميم إدراكنا الراهن للأشياء وتفرض قوالبَها ونماذجَها على رؤيتنا الحالية للعالم.

الماهوية اللغوية

بالعقل البشري نزوعٌ غائرٌ إلى رؤية الأشياء على أنها كياناتٌ ثابتةٌ وفئاتٌ مُسَيَّجةٌ منفصلةٌ وطبائعُ محددة لا تتبدل ولا تمتزج بغيرها. وللعقل عذرُه في ذلك إذا شاء أن يقسّم الأشياءَ إلى فئاتٍ تصنيفية categories متمايزة يدمغ كلَّ فئةٍ منها باسمٍ فريد، حتى يتسنى له أن يحتوي العالمَ ويتناوله.

من شأن هذه النزعة أن تحمل العقل الإنساني على أن ينظر إلى

اللغة على أنها كيانٌ أزلي ثابت محكم نهائي مكتمل، من صنع صانعٍ لبيبٍ جعل كلَّ شيء فيها لِحكمةٍ يعلمها وتقديرٍ يريده. وتجعله يتوهم وجودَ رابطة طبيعية ضرورية بين الألفاظ ومعانيها، أو بين الأصوات ومدلولاتها، ويتوهم وجودَ "عِلة" لكل ما يَرِد في اللغة ويَطَّرد في نحوها وصرفها. ومادامت اللغةُ كيانًا ثابتًا مكتملا فلن يسع المرءَ إلا أن يحافظ عليها ويفرض قواعدَها ويصونها من التغير، ويسمِّي كلَّ حيودٍ عن الاطِّراد خطأً أو "لَحَنًا" عليه أن يُقَوِّمه بكل حزمٍ وصرامة.

غير أن اللغويات الحديثة قد بددت كل هذه الأوهام وبيَّنَت أن اللغة ليست كيانًا صلبًا ثابتًا ولم تُقذَف إلى الوجود كاملةً مكتملة. إنها شيءٌ سائلٌ متدفِّقٌ متغير، وإن كان تغيرها بطيئًا لا يُدرَك إلا بِكَرِّ العقود والقرون. وما تكاد تمضي فترةٌ معتبَرةٌ من الزمان حتى تُدَوَّن بعض التغيرات الواضحة التي يليق بنا أن "نَصِفها" ونقَعِّدها ونَعِيها بوصفِها صوابًا لا خطأً.

إنه الزمن، يتدفق في اتجاه واحد فيغير كل شيء، تتغير أشكالُ الحياة وأوضاعُ البشر ورُؤَى العالم وأدواتُ الإنتاج ومناهجُ التفكير ووسائطُ المعلومات. تتغير الأشياءُ ونظائرُها اللغوية.

اللغة والفكر

كثيرًا ما يَتَرَدَّد أن اللغةَ مجردُ أداةٍ للفكر، غايةُ مرادِها أن تعبر عنه تعبيرًا واضحًا وتترجمه ترجمةً أمينة؛ وكأن هناك فكرًا في صَوب

ولغةً في صوبٍ آخر لا يتفاعلان ولا يتلاقحان ولا يتجادلان. وهذا خطأ فادح في فهم اللغة وفي إدراك دورها الحاسم في تخليق الفكر وفي تشكيل العقل. ثمة موقفان على طرفي نقيض يشغلان النظرية اللغوية منذ أمد طويل، ويشغلان كل عقلٍ يتأمل العلاقة بين اللغة والفكر. يقال للموقف الأول "نظريات القالب" mould theories، وهي تمثل اللغةَ على شكل قالبٍ تُلقَى فيه مقولاتُ الفكر فتتخذ منه صورتَها وهيئتَها. ويقال للموقف الثاني "نظريات العباءة" cloak theories، وهي تمثل اللغةَ على شكل عباءة تُلقَى على مقولات الفكر الخاص بالناطقين بها فتتخذ هي شكلَ الفكر وتمتد بامتداده وتنثني بانثنائه. وفَرْقٌ بين العباءة والقالب: العباءةُ تتشكل بك وترتجل هيئتَك وأقطارَ جِرمِك؛ والقالبُ يُشَكِّلك ويفرض عليك أقطارَه وزواياه. العباءةُ توافقك وتطاوعك وتأتمر بأمرك؛ والقالب يقهرك ويرغمك ويغلبك على أمرك. العباءةُ تَصوغُها .. أما القالبُ فهو يَصوغك. ومن المسلم به الآن أن مفهوم "اللغة الثوب" أو "الوعاء" أو "العباءة" قد ثبت بطلانُه ولم يَعُد يقول به أحد منذ تَبَيَّن الدورُ الحقيقي الذي تضطلع به اللغةُ في صياغة الفكر وتنظيمه وتسييره.

اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن الفكر. اللغة هي الفكر. اللغة هي مخزون المفاهيم والتصورات والتصنيفات التي يستحيل بدونها أي تفكير أو تأمل.

اللغة هي الفكر، لِحُسنِ الحظ أو لِسوئه.

من جهةٍ يذهب مفكرٌ مثل جادامر إلى أن اللغة والفكر شيءٌ واحد، ويرفض فكرة اللغة كـ "علامة" sign؛ فاللغة عنده هي "وسط" يغمر كل شيء ويحيط بكل شيء يمكن أن يصبح موضوعًا لنا. أن ترى اللغة أداةً للتأمل البشري، أو ترى الكلمات أدواتٍ للذات، هو أشبه بأن تجعل الذيلَ يهز الكلب! بهذا المعنى يمكن القول بأن الخبرة اللغوية بالعالم هي "مطلق" من المطلقات، وما من موضوع للمعرفة إلا هو مشمولٌ باللغة وواقعٌ داخل أفق اللغة. ولنا أن نسمي هذه الحقيقة "الصِّبغة اللغوية" linguisticality لخبرة الإنسان بالعالم.

ومن الجهة المقابلة يذهب مفكر مثل هبرماس إلى أن اللغة كيانٌ أيديولوجي يختزن في قلبه الزيفَ والخرافة والاستلاب. وإذا كانت الأيديولوجية في اللغة قمعيةً كابتة فإن فهم اللغة لا جدوى منه ما لم يتم التحقق من الأيديولوجيات وتمحيصها. ثمة فرقٌ بين الفهم من خلال اللغة وبين الانعتاق من اللغة. ومن المتيقن أن المبادرة السياسية بتصحيح الموقف أهم بكثير من مجرد تفسير الألفاظ. ذلك أن تشويهات اللغة لا تأتي من استعمال اللغة بل من ارتباطها بالعمل وبالسلطة، وهو ارتباط يظل أعضاء المجتمع غافلين عنه وغير متفطنين إليه. الأمر إذن ينطوي على تشويهٍ منظَّم للفهم وليس مجرد سوء فهم. بإمكان الأيديولوجيا أن تتسلل إلى نسيج اللغة ذاتها وتسلك نفسَها في سَدَى اللغةِ ولُحمتِها. وهكذا تصبح اللغةُ، وهي الأداة الضرورية للحوار عند جادامر، حاملةً للعدوى

الأيديولوجية. ومن ثم فإن مهمة نظرية التأويل هي أن تفضح الزيف وتقهر التحيزات عن طريق المنهج النقدي.

وقد حَذَّرَ فرنسيس بيكون، منذ أربعة قرون، من الأوهام التي تنشأ عن اللغة وأسماها "أوهام السوق" idola fori. ذلك أن الناس تميل إلى قبول أفكارٍ معينة يُسَلِّمون بها تسليمًا وما يدرون أنها مُبَيَّتَةٌ في صميم اللغة نفسها. ثمة أسماءٌ لِأشياءَ لا وجود لها وأسماء لتصورات غامضة غير محددة، وألفاظ تحمل "أثارةً" vestige من الخرافات العتيقة والاعتقادات الباطلة. يظن الناس أن الألفاظَ اللغوية أدواتٌ يتحكمون بها كما يشاءون بينما الحقيقة أن الألفاظ تعود وتشن هجومًا مضادًّا على العقل. فالألفاظ تكوَّنت في الأصل لكي تلائم قدرةَ عامة الناس، وحالما أراد الذهنُ العلمي أن يمارس عملَه القويم فإن الألفاظ تعترض طريقَه وتُعَتِّم عليه مقصدَه. "فالألفاظ لا تحدد مدلولاتها بكل دقة ولسنا في حياتنا اليومية بحاجةٍ إلى تلك الدقة، ولكن إذا استخدمنا هذه الألفاظَ في الحياة العلمية تَبَيَّنَ قصورُها". ومن ثم تنتهي كثيرٌ من الحوارات العلمية والفكرية إلى خلافات حول ألفاظ وأسماء بدلا من أن تدخل في صميم موضوعاتها[1]. وهكذا كان بيكون مستبقًا لتيارٍ فلسفي حديث هو التيار التحليلي الذي جعل الفلسفةَ برمتها تحليلا منطقيًّا

---

(1) فرنسيس بيكون: الأورجانون الجديد، ترجمة د.عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2013، ص42-44

للغة يكشف غموضَها والتباسَها ويضع يده على مكامن الخطأ في استخدامها.

وصفوة القول أن اللغةَ سلطةٌ وسطوة، بل سجنٌ لا خارجَ له (رولان بارت). لَكأنَّ اللفظَ يقهقه ساخرًا وقد جعل الإنسانَ دميتَه، يداعبها قائلا: يظن الإنسان أنه يصنعني ويستخدمني. الحق أقول لك أنا الذي أسخره وأُسَيِّره، وأقوده كالمُنَوَّم، ولا أسمح أن يرى من العالم إلا ما أريد له أن يرى.

***

مجتمعٌ

بلا حرية

يتبيَّن من ذلك أن أعداءَ الحريةِ هم في حقيقة الأمر
أعداءُ القيمةِ التي يزعُمون حمايتَها في العادة!

للحرية معانٍ كثيرةٌ وتجلياتٌ متعددة. فهناك الحرية السياسية، والاجتماعية، والنفسية، والخُلُقية، والفيزيائية (الاحتمالية/ اللاتحدد)، والميتافيزيقية (العَرَضِية/ الإمكان). ومثلما تتميز الأشياءُ بِضِدِّها يتميز كلُّ مفهومٍ من هذه المفاهيم بالمفهوم المقابل له في الذهن، من مثل "الضرورة"، "الحتمية"، "الجبر"، "الوجوب"... إلخ.

غير أن التقليد الفلسفي قد اصطلح، بصفةٍ عامة، على تعريف الحرية بأنها "اختيارُ الفعلِ عن رَوِيَّة مع استطاعة عدم اختيارِه أو استطاعة اختيارِ ضِدِّه". وهذا هو المعنى الدارج أيضًا في اللغة العادية، وهو المعنى الذي يحضر في الذهن قبل غيرِه كلما وَرَدَت عليه لفظةُ "الحرية". وهو المعنى الذي سنتبناه في هذا المقال لكي نجتنبَ تشتُّتَ الحديثِ واتِّساعَه، ونَبلُغَ به مقصِدَه الوثيقَ وهدفَه المحدَّد.

يقول التوحيدي في "المقابسات" إن الحرية هي "إرادةٌ تَقَدَّمَتها رَوِيَّةٌ مع تمييز"، ويقول الغزالي في "التهافت" إن "الفعل هو ما يَصدُر عن الإرادة حقيقةً"، والفاعل "هو من يَصدُر منه الفعلُ مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد". وهو نفس المعنى الذي يُقَيِّضه المعجمُ الغربي، الفلسفي والقانوني، لكلمة agent (فاعل).

الحريةُ إذن هي "حرية الاختيار بين البدائل"، أو قُلْ "إمكانية الاختيار بين البدائل" (لكي نتفادَى الدائريةَ في التعريف). يعني ذلك أن ثمة بدائل، وأنها مبذولةٌ متاحة. في غياب البدائل تنتفي الحريةُ. فهل ثمة خطرٌ في انتفاء الحرية؟

انتفاءُ الحريةِ انتفاءٌ لوجود الإنسان بما هو إنسان. فما وجود الإنسان على الحقيقة إلا وجود حرية. بدون حرية تنتفي المسئوليةُ وينتفي التكليف، ويرتد الإنسانُ إلى "شيء"، كالحجر أو كالدابة،

شيءٍ بين الأشياء الطبيعية الغارقة في سُباتِ الضرورة واللامسئولية. بدون حرية لا يعود هناك معنى ولا سَنَدٌ للثواب والعقاب، في الأولى والأخرى، ولا يكون للفضيلة ولا الرذيلة أي وجود. أي أن الحرية هي التي تأتي بالقيمة إلى الوجود. يتبيَّن من ذلك أن أعداء الحرية هم في حقيقة الأمر أعداء القيمة التي يزعمون حمايتَها في العادة!

الحرية، إذن، هي الوسيط الذي يأتي بالقيمة إلى الوجود. لا قيمةَ بلا حرية. وحياةٌ بغير حريةٍ حياةٌ منزوعةُ القيمة، حياةٌ لا قيمةَ لها. وفعلٌ بدون اختيار هو فعلٌ لا وجود له، فعلٌ هو والعدمُ سواء. ذلك أن الفعلَ غيرَ الحُر ليس فعلًا بل هو انفعال.

ومن حكمة النُّحاة العرب أنهم أفرَدوا لِمثلِ هذه الأفعال فئةً تصنيفيةً منفصلةً أسموها "أفعال المطاوعة". من ذلك أنك حين تقول: "انشَقَّ" الرغيف، فإن الرغيف هنا لم يفعل شيئًا بل "طاوعَ" فعلَ الشَّقِّ لا أكثر. وإنك لَتُعرِبُه فاعلًا وفي نفسكَ من ذلك شيء.

الحرية شرطُ القيمة: أيُّ فضلٍ لي (أو أي إثمٍ عَلَيَّ) في فعلٍ آتِيه (أو أمتنع عنه) مضطرًّا مُجبَرًا، أو مَقُودًا مُسَخَّرًا؟!

أمثلة:

العِفَّة/الإخلاص

العفةُ، على سبيل المثل، لا تكون إلا عن قدرة، قدرةٍ على الفعل وعلى الترك. يقول المتنبي:

يَرُدُّ يَدًا عن ثوبِها وهو قادرٌ ويَعصِي الهوى في طيفِها وهو راقدُ(*)

وقد عاب عليه البعضُ أنه فَرَّطَ في "طِباقٍ" في اليد! فقال ابنُ جِنِّي: "لو قدر على أن يقول موضع قادر: يقظان أو مستيقظ لكان أجودَ في الصناعة". والحق أن هذا النقدَ غيرُ موفَّق؛ فقد ضحَّى المتنبي هنا بِزُخرُفٍ سطحيٍ رخيصٍ بالٍ من أجل معنى أعمقَ وأقومَ وأَجَلَّ وأبقَى: وهو أن العِفَّة لا تكون إلا عن قدرة. وفي هذا يُعَلِّق أبو الفضل العَروضي بقوله: "... ولو أن رجلًا تَرَكَ المحارمَ من غير قدرة لم يأثم ولم يؤجَر. وإذا تركها مع القدرة صار مأجورًا".

والإخلاص، بنفس القياس، لا يكون إلا عن قدرة. وإن رَفيقةً لك حَبَستَها في داركَ زمنًا حتى رجعتَ، هذه الرفيقةُ إنها "خَلَصَت" لك ولم "تُخْلِص". لقد حَرَمتَها بِفَعلَتِكَ من الفعل! ونزعتَ من مَسلَكِها كُنهَ الإخلاص.

يقول الأستاذُ العقاد في معنى قريب:

رَجَعتَ عن الحَرام وأنت عندي عجزتَ عن المُحَرَّمِ والمُباحِ

وما تَقوَى الشيوخِ سوى اضطرارٍ كتقوى اللصِّ باتَ بِلا سلاحِ

الفكر/الاعتقاد

ليست الحرية شيئاً "يُضافُ" إلى الفكر، فيكون لدينا فكرٌ حرٌّ

(*) يقول ابن التعاويذي (في صلاح الدين):

لكَ عِفةٌ في قدرةٍ وتواضُعٌ في عِزةٍ وصرامةٌ في لِينِ

بعد أن كان لدينا فكرٌ غيرُ حر. فالفكر الحقيقي لا يكون إلا حراً. الفكر حُرٌّ بحُكم ماهيته وحكم تعريفه. الحرية ليست "محمولاً" predicate للفكر بل "كيفية وجود" أو "أسلوب كينونة". الحرية ليست شيئاً "يَعرِض" للفكر بل هي شيءٌ "يَكُونُه"! بدون حرية أنتَ لا تفكر.. بل تُرَدِّدُ وتُكرِّر.. وتَصْفِر كجنادبِ الليل.. وتبيع إحدى جوارحك كالبَغِيِّ لتشتري السلامةَ. والفكر غير الحر ليس فكراً، وإنما هو كـ "النقطة الممتدة" و "المربع المستدير".. تناقضٌ ذاتي[1].

ومَن يلوِّح بالعَصا من أجل أن ينشر فكرةً ما فإن الأثر الذي تؤتيه عَصاه يمكن أن يكون أيَّ شيءٍ عَدا أن يكون أثرًا فكريًا. إن التهديد والوعيد يعملان على مستوى دافعي مغاير لِمستوى القناعة الفكرية. بوسعِك أن تفرض السلوكَ القويمَ بالقوة، ولكن ليس بوسعِ أحد قَط أن يفرض الرأي العقلي بالقوة. وإن ألفَ سيفٍ مُصْلَتٍ على رقبتك لن تنهض لك دليلاً على أن اثنين واثنين تساوي خمسة مثلاً! قد تشتري رقبتَكَ بالطبع وتُسَلِّمُ للمأفونين بأنها لَكذلك؛ ولكن الانصياع لا يعني الاقتناع. يقول المعرِّي في ذلك:

جَلوا صارمًا وتَلَوا باطلا   وقالوا صَدَقنا؟ فقلنا نعم

إن انفعال الخوف أو الرعب الذي يثيره التهديد ليس من جنس الحجة ولا من عنصر البرهان. ومن ثم فإنه لا يمس القضيةَ

---

(1) عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص112

التي يريد دَحضَها ولا تتقابل قرونُها في نِطاح[1]. لا معنى على الإطلاق لأن تفرض رأياً بالقوة، لأن بين القوة والرأي فجوةً لا تُعبَر، تُذَكِّرنا بـ "فجوة هيوم" بين عالم القيمة وعالم الوقائع من حيث تَبايُنُ العالمين واستحالةُ العبور من أحدهما إلى الآخر.

الدعوة

حريةُ الاعتقاد هي ما يجعل الاعتقادَ اعتقادًا

بدون حرية يفقد الاعتقادُ قوامَه

الاعتقادُ بدون حريةٍ باطلٌ بل مُحال

فهو إن يكن صادقًا ينجرح ويشتَبِه

وإلّا فهو مُصانَعةٌ وتَقِيَّة

واعترافٌ تحت التهديد

والدعوة إذن، لِفكرتِكَ أو لِمذهبِكَ، لا تكون إلا بأن تترك للمَدعُوِّ حريةَ القبول أو الرفض. أما أن تجثِمَ على الغَير بِكَلكَلِكَ لِتَفرِضَ عليه قَناعاتِ عقلِك، وتغسلَ دماغَه بما انغَسَلَ عليه دماغُك ... تلك حِرابةٌ ذهنيةٌ وتَحَرُّشٌ فكري.

العصا أفشلُ أداةٍ للإقناع، وأفشل مفتاحٍ للعقل والقلب.

واللجوء إلى العنف لِدعم قضيةٍ كاللجوء إلى المِمحاةِ لإزالة الظل!!

---

(1) المصدر السابق، ص113

يوشك العنفُ أن يكون اعترافاً بغياب أي منطـق وانعـدام أي دليل.

بوسع العصا أن تشج الرأس وبوسعها أن تزهق الروح، ولكن هيهات لها أن تقيم برهاناً أو تقيم حجة. وقلما يكون التلويح بالعصا سبباً لاعتقاد أي شيء. فهو في أمثـل الأحـوال "وازع" أو "دافـع" لتغيير السلوك لا لتغيير الرأي. وكثيراً ما يدفع النـاس إلى التظـاهر باعتقاد ما لا يعتقدونه. فالتهديـد، كـما أسـلفنا، لـيس مـن فـصيلة الحجة؛ ومن ثم فهو لا يُخلِف الاعتقـادَ بـل النفـاق؛ ولا يـؤتِي مـن الثمار إلا أنكدَها[1].

***

صفوةُ القول أن مجتمعًا بلا حرية هو مجتمعٌ بلا أخلاق! يسلكُ فيه الأفرادُ سلوكًا روبوتيًّا مُبَرمَجًا أعجَـم، لا روح فيـه ولا قيمـة.. مجتمعٌ هَشٌّ مُفَكَّك لا يُمسِكُه إلا النفاق، يوشِـكُ أن يتـداعَى كلُّـه عند أول محنةٍ حقيقية.. مجتمعٌ بلا إبداع، بـلا حيـاة.. مجتمـعٌ ميـتٌ سريريًّا لا يُقِيمُه إلا الرياء، ويوشِك أن يسقط سـقوطًا مُـدَوِّيًا عنـد اصطدامِه بأي شيءٍ حَي.

***

(1) المغالطات المنطقية، ص114

بين العلم والتعالُم

حجرة اللغة الصينية

التظاهرُ بالعلم «فنٌّ» من أقبح الفنون

وأَشأَمِها فَألاً

وأَنقَعِها سُمّاً

للفيلسوف الأمريكي جون سيرل John Searle تجربةٌ فكرية thought experiment تُعرَف باسم "حجرة اللغة الصينية"، دفع بها لأول مرة على صفحات مجلة العلوم السلوكية وعلوم المخ عام 1980 ، فحظيت بشهرةٍ واسعة، وأثارت وما تزال جدلاً عريضاً في الأوساط الفلسفية والعلمية المعنية بفلسفة العقل والعلوم المعرفية والذكاء الصناعي. أراد سيرل من تجربته أن يقوِّض دعوى " الذكاء الصناعي الفائق " strong AI التي تقول بأن الحواسيب الجيدة البرمجة لديها فهمٌ أو حالات معرفية وأن برامجها يمكن أن تساعدنا في تفسير المعرفة البشرية.

تجارب الفكر thought experiments

"التجربة الفكرية" هي تجربةٌ تتم بالكامل في الذهن، وتتعامل مع مواقفَ لن تُفحَص في المختبر، وتفترض أحياناً مواقفَ لا يمكن أن تُفحص ولا يمكن أن تحدث في الطبيعة. وتُعتبر تجاربُ الفكر

أداةً علمية وفلسفية حقيقية. وإذا كنا في التجربة العادية نُحدِث بالفعل مسلسلاً من الأحداث، فنحن في تجربة الفكر مَدعُوُّون إلى تخيُّلِ مسلسل. وبوسعنا عندئذ أن نتبينَ أن نتيجةً ما سوف تترتب أو أن وصفاً معيناً هو وصفٌ ملائم، أو أن عجْزَنا عن وصف الموقف يحمل في ذاته نتائجَ معينة.

ومن أشهر تجارب الفكر في التاريخ تجربةُ "الكهف" لأفلاطون، التي يلقِي فيها ظلالاً من الشك على معرفتنا الحسية بالأشياء والأحداث؛ وتجربةُ ديكارت عن "الشيطان الخبيث" malin genie الذي يعبث بعقولنا ويُرِينا الباطلَ حقاً؛ وتجربةُ ابن سينا عن "الإنسان المعلق في الفضاء" لإثبات وجود النفس وجوهريتها وبالتالي خلودها؛ وتجاربُ فكرٍ شهيرةٌ أخرى لجون لوك وجاليليو وهربرت سبنسر وشرودنجر وأينشتين / بودلسكي / روزن. وقد كانت تجارب الفكر وما تزال تُستخدم على نطاق واسع وبنجاح كبير، وقد لعبت دوراً عظيماً في تقدم الفيزياء. ولعل

النظرية النسبية قد قامت بتمامها في الفكر قبل أن تزكّيها التجربة ويؤيدها الواقع، فرَدَّت للفكر مكانتَه وأعادت "الموضوعية" إلى نصابها الصحيح.

تجربة سيرل

تُعَد تجربة جون سيرل ردَّ فعلٍ لإحدى نظريات العقل (الذهن) هي نظرية التمثيل the Representational Theory of Mind، وهي النظرية القائلة بأن الذهن يتعامل مع رموز أشبه ما تكون بالتعليمات instructions في برنامج آلة من الآلات، وأن هذه الرموز هي تمثيلات لجوانب من العالم. وبذلك تُصَوِّرُ العقلَ في صورة آلةٍ سيمانتية (دلالية) عبارة عن جهاز يعمل وفقاً لمبادئ صورية formal ونَظْمية (تراكيبية) syntactic محضة ولكن بطريقة تحترم المعاني ولا تخالفها. ويعني ذلك على وجه التقريب أن العمليات الذهنية رغم أنها تَعمَى عن معاني الرموز التي تتناولها فإن تناولها لا يفترق بحال عن تناولِ مَن امتَلَكَ فهماً لهذه الرموز. فأنت حين تصدر أمراً مكتوباً أو منطوقاً لحاسوبك بأن يطبع وثيقة ما، فإن الحاسوب لا يقوم بتفسير المُدخَل input في خطوةٍ أولى ثم يعمل بعد ذلك بناءً على فهمه لذلك التفسير. إنما الوجْهُ الصحيح لما يجري هو أن الآليات التي تعالج process الأمر الذي قمتَ بإصداره لا تكترث البتة بمعناه، غير أن الجهاز مبرمج بطريقة من شأنها أن تجعل النَّظْم (التركيب) syntax يعكس الدلالة (المعاني) semantics: إنه يعمل بالضبط "كما لو" كان يفهم أمرك.

حجرة (صندوق) اللغة الصينية Chinese Room(Box)

ولكن هل هذا هو كل ما هنالك في عملية الفهم؟

يقول جون سيرل بإصرار وحسم: كلاّ. ويهيب بك أن تتخيل أنك تقعد في حجرة ضيقة بلا نوافذ؛ وعند قدميك سلةٌ كبيرة تحتوي على كمٍّ ضخم من الأحرف الصينية البلاستيكية، وإن تكن على جهلٍ تام بما تكونه هذه الأشياء. فأنتَ تجهل الصينيةَ وكل ما بمقدورك أن تحدس به هو أن هذه الوحدات بالسلة ربما تكون زخارف من البلاستيك أُعِدَّت لتصميمٍ تجريدي: خربشات. تخيّل الآن أنك، من خلال شق بالجدار تستقبل كل حين دفعةً من الأحرف الصينية. ورغم أن هذه الأحرف لا تعني شيئاً بالنسبة لك فأنت مزوَّد بدليل إرشادي طوع يدك (مكتوب بلغتك الأم) يرشدك إذا ما شهدتَ تتابعاً بعينه من الخربشات البلاستيكية يأتي من خلال الشق، بأن عليك أن تقدم تتابعاً معيناً آخر من مخزونك بالسلة، معتمداً في تميز الخربشات على الشكل المحض. وتخيل أنك قد تمرّستَ بذلك وصرتَ ماهراً فيه بل صرتَ مع الوقت ضليعاً في هذه العملية تحفظ عن ظهر قلب دليلاً إرشادياً ضَخماً، وتقدم تتابعاً من الخربشات رداً على كل تتابع يُقدَّم إليك، وتؤدي ذلك للتو واللحظة، وبشكل يكاد يكون تلقائياً.

تخَيَّل الآن أن هناك خارج الحجرة مجموعة من العلماء

الصينيين، لستَ تدري بوجودهم على الإطلاق؛ وأنهم يدفعون إلى غرفتك بأرتال من الخربشات هي عبارة عن أسئلة باللغة الصينية، وأنت ترد بأرتال من الخربشات تبلغ أن تكون إجابات عن هذه الأسئلة. مثال ذلك أن أحدهم قدَّم سلسلة من الرموز تعني بالصينية "من هو فيلسوفك المفضل؟" فقدمتَ بدورك، مسترشداً بالدليل الضخم، سلسلةً من الرموز تعني باللغة الصينية (وإن كنتَ تجهل ذلك) "فيلسوفي المفضل هو دونالد دافيدسون، وإن أكن أيضاً معجباً بهارتن بيوبر أيّما إعجاب". إنك بغير شك ستثير دهشة المتحدث وستبدو للعلماء الصينيين كما لو كنت تعرف الصينية. ولكنك في الحقيقة لا تفهم الصينية. إنك تسلك "كما لو كنت" تفهم. إنك تسلك مثل آلة سيمانتية وتملك كل ما يمكن للذكاء الصناعي أن يضعه فيك عن طريق أحد البرامج الكمبيوترية؛ ولكنك لا تفقه من الصينية حرفاً. ومَبْلَغُكَ أنك تقلد الناطقَ بالصينية.

هكذا يفند سيرل نظرية التمثيل القائمة على فكرة أن العقل آلة سيمانتية وأن العمليات الذهنية عبارة عن تناول صوري لرموزٍ غير مفسَّرة. غير أن التجربة تثبت أن العقل أكثر من ذلك. إن الإنسان الآلي أو جهاز الحاسوب يخدعنا بسلوكٍ مبرمَج، ويوهمنا بأنه ذكي وبأن لديه عقلاً؛ بينما هو في الحقيقة دون ذلك. وقصاراه أنه يتظاهر بالذكاء ويقلد الفهم.

نقد تجربة سيرل

تعرضت تجربة سيرل لانتقادات عنيفة من جانب أنصار نظرية التمثيل وغيرهم. أهمها أن سيرل قد ارتكب "مصادرةً على المطلوب" begging the question حين افترض أنه لا يوجد في حجرة اللغة الصينية أي فهم للصينية. ويعود ذلك إلى أن التجربة تدعونا إلى التركيز على مكوِّنٍ واحد من مكونات النظام لا على النظام ككل. وهذا المكون الواحد هو "أنت"_ جالساً على كرسيك تفرز الأحرف التي تملأ السلة وتجهل الصينية جهلاً تاماً. ولكن حقيقة الأمر أنه بينما تجهل أنت الصينية فإن النسق الكلي، الذي تُعَد أنت جزءاً منه، يفهم الصينية! هذا النسق الذي يشملك كما يشمل السلة والأحرف والدليل الإرشادي.

وفي صياغةٍ أحدثَ لحجة حجرة اللغة الصينية يقول سيرل في مقالٍ له مُلِحّاً على المغزى الرئيسي لتجربته: "إن غاية القصة هي أن تذكرنا بحقيقة تصورية ما نفتأ نعرفها على الدوام؛ وهي أن هناك فرقاً بين تناول العناصر التراكيبية للغات وبين الفهم الفعلي للغة على مستوى سيمانتي (دلالي). إن الشيء الذي يفتقده الذكاءُ الصناعي في تقليده للسلوك المعرفي هو ذلك التمييز بين النظم (التركيب) والمعاني (الدلالة) .. فحين نفهم لغةً ما فهماً حقيقياً فنحن نمتلك إذّاك شيئاً ما يتجاوز المستوى الصوري أو النظمي -

نمتلك الدلالة semantics . ونحن لا نقوم بمجرد رصّ رموز صورية غير مفسَّرة، بل نعرف فعلاً ما تعنيه".

الجانب الصائب من تجربة سيرل

حين عَرَضتُ بغير قليل من التفصيل لتجربة سيرل لم يكن يعنيني موقعُها من فلسفة العقل بل متضمَّناتها في صميم حياتنا. وحين قلتُ إنها استهدفت للنقد لم يكن يعنيني وجهُها المغلوط بل وجهها الصائب. إن في تجربة سيرل جانباً يبقى صائباً على الدوام وشديد الأهمية حتى في نظر منتقديه. ونحن نجتزئ هنا بهذا الجانب الذي لا يمكن أن يجحده أحد سواء كان متفقاً مع سيرل في مجمل مذهبه أو لم يكن. إنه صائب في توكيده على أن تجربته تُظْهِرنا على أن شيئاً ما أو شخصاً ما يمكن أن يبدو ذكياً وهو غير ذكي، ويبدو فاهماً وهو لا يفهم، ويبدو محاوراً وهو لا يحاور. ونحن في حياتنا الخاصة كثيراً ما نتظاهر بسمات أو قدرات ذهنية لا نمتلكها في واقع الأمر. ونسلك "كما لو" كنا نعرف ونحن لا نعرف. فالسلوك الظاهر قد يخفي الجهل ويواري الأمية الصميمة وراء قناعٍ صفيق.

ويبدو أن هذا الداء قد استفحل عندنا حتى أصبح التظاهر بالعلم فناً قائماً بذاته، وبرنامجاً حاسوبياً يعلِّمكَ من غير معلم كيف تتشدق وتتعالم وتختلب الجهلَ بظاهر المعرفة. ونحن نصادف ذلك في صورته الكاريكاتورية لدى زمرةٍ من كتَّابنا الأمين، أي الذين لا

يقرؤون. غير أنهم يكتبون! فكيف كان ذلك؟.. بالحجرة الصينية! إن كتَّابنا الأميين لا يكتبون حقاً بل يتقمصون شخصية الكتَّاب الحقيقيين ويلوكون رطانتهم وأساليبهم، ويقلدون ما يتصورون أنه حال الكتابة وما تشبه أن تكون. ولا يتورعون عن نقل فقرات برمتها من بطون الكتب لا صلة لها بموضوعهم فيتمحّلون لها الصلة، ويزجون بها زجاً ويقحمونها إقحاماً، ليموِّهوا بها على هزالهم وفقر مادتهم. ويتعمَّدون إقحام أسماء مذاهب "كبيرة" وأسماء أعلام جهيرة حتى يوهِموا القارئَ بأنهم يلمُّون بهذه المذاهب ويعرفون هؤلاء الأعلام. ودأبهم في ذلك أن يمسوا الأفكار الكبرى مساً خارجياً لا يتجاوز القشور، وألا يوغلوا في العمق شبراً واحداً حتى لا يفتضح أمرهم وينكشف جهلهم بما يتحدثون عنه، وأن يتشبثوا دائماً بعلامات التنصيص والفقرات المقتبسة يرتقونها معاً كمرقَّعة الدراويش. فلا يفرغ القارئ الأخضر من قراءتهم إلا وقد وقر في ظنه أن هذا الدعِيَّ أو ذاك لا بد أن يكون حبراً باقِعَةً لا هَمَّ له إلا العلم ولا شغل له إلا التحصيل. ولا يدري أن صاحبنا الكاتب جهولٌ أميٌّ لا يقرأ ولا يعرف؛ ولكنها بركة الحجرة الصينية.

علم اللغة ، الحاسوب ، البرامج

ينقسم علم اللغة العام Linguistics إلى ثلاثة أقسام كبرى:

علـم نَظـم الجملـة (التراكيبيـة) Syntactics ويـدرس علاقـة العلامات اللغوية بعضها ببعض، وعلم دلالـة الألفـاظ (المعـاني) Semantics ويدرس علاقة العلامات اللغوية بالواقع الخارج عن اللغـة extralinguistic، والتداوليـة Pragmatics وتـدرس علاقة العلامات اللغوية بمستخدميها من بني الإنسـان.

إن علم النظم (التراكيبية) هو الذي يعنينا في هذا المقـام؛ وقـد قلنـا إنـه يـضطلع بدراسـة علاقـة العلامـات اللغويـة (الكلـمات، التعبيرات، الجمل) بعضها ببعض. فلكل لغة تراكيبها الخاصـة، أي لكل لغة مجموعة من قواعـد التـضام combination rules التـي تحدد كيف تجتمع كلمات من مختلف الفصائل النحوية وتتجاور معاً. ويشمل علم النظم أيضاً كل تلك الملامح الصورية للغة ما، والتـي يمكن أن تخضع للدراسة بمعزل عـن المعنـى. ويعـد التوكيـد عـلى النَّظم شيئاً وثيق الصلة بتلك البرامج البحثية، سواء في علم المنطـق أو اللغة أو الحاسوب، التي تحـاول أن تكتـشف مقـدار الحـساب computation (أو "التفكير" بتعبير اللغة العادية) الذي يمكـن أن يُجرَى بدون الرجوع إلى المعنى. فإذا أمكننا صـياغة قواعـد لتنـاول الرموز قائمة على شكل الرمز أو أية خصائص أخرى، فمن الممكن أن تأخذ هذه القواعد صـورة الحـسابات الرمزيـة algorithms أي قواعد يؤدي اتباعها إلى نتيجة صحيحة فريدة لا ثاني لها، أو مجموعة من التعليمات المتدرجـة إذا مـا اتُّبِعَـت خطـوةً خطـوة عـلى الوجـه

الصحيح أدت دائماً وأبداً إلى إجابة محددة أو حل دقيق. إن أنظمة الحساب الرمزي بعبارة أخرى هي مناهج مضمونة لا تخفق بأية حال (foolproof). فالعمليات الحسابية الأساسية من جمع وطرح وضرب وقسمة هي من هذا الصنف. وحيث إن تطبيق الحساب الرمزي لا يتطلب إبداعاً أو حكماً، فليس من المستغرب أن تكون هذه المناهج هي بعينها التي يمكن أن يُبَرمَج الحاسوب لكي يؤديها. ومن الواضح أن آلة الجيب الحاسبة تفعل الكثير من ذلك في نطاق من العمليات الحسابية: إن شكل الإشارات المُدخَلة هو الذي يحدد شكل الإشارات المُخرَجة دون أي ذكر لما تعنيه الإشارات المدخلة (أي بمعزل عن علم دلالة الألفاظ).

هذا على وجه التقريب هو ما يجري بالحجرة الصينية . . صيغة من البرامج الحاسوبية. فالبرنامج الحاسوبي هو مجموعة من القواعد (أو التعليمات أو الأحكام) يُغَذَّى بها الكمبيوتر بغرض تأدية عمليات معينة. تتصف هذه القواعد بأنها صورية محض لا حكم لها إلا على العلاقات القائمة بين عناصرها الداخلية (syntax) ولا تكترث بعلاقة هذه العناصر بالعالم الكائن خارج البرنامج (semantics). وبوسعنا أن نقول، بمصطلح فلسفي تقني، إن برنامج الحاسوب يتسم بنوع خاص من "الأناوحدية" solipsism، فهو منغلق على حاله ساقط في بئر ذاته لا يعنيه أي شيء خارج عنها، بل لا يعرف ولا يدري بهذا الشيء.

لعل شيئاً قريباً من هذا هو ما كان يعيق الكثيرَ من برامج إعادة التأهيل المعرفي لمرضى الفصام، والتي كانت تقوم على تدريب المريض بشكل فردي على أداء مهمة معرفية محددة. فكثيراً ما كان الباحثون يصابون بالإحباط إذ يكتشفون أن تمرس المريض بأداء مهمة معرفية معينة من خلال تدريب حصري محدد لا تضمن لهذه المهارة أن تعم لتشمل مهامَّ أخرى شبيهة. فانتهى بعض الباحثين إلى أن أفضل عون يمكن تقديمه لتحسين الأداء المعرفي للمريض هو تطوير برامج تدريب من الواقع الحقيقي أو شبيهة بالواقع الحقيقي.

تعليمنا والحجرة الصينية

منذ عقود خلت تُفْرِخ مدارسنا وجامعاتنا ملايين من الخريجين، من بينهم مئات بل ألوف تنبئ درجاتُهم بنبوغٍ استثنائي (مئة بالمئة، تقل قليلاً أو تزيد قليلاً!).

ألوف/ مئة بالمئة.. إنها أرقامٌ غريبةٌ مريبة أوسعُ مما يَشِي به الحال وأسخَى مما عهدناه من شِيَم الزمان. في الأمر لا بد خدعة .. وربما كيد واحتيال.

أما أن في الأمر خدعة فهو أظهر من أن نقف عنده. ويبقى السؤال الجاد الحقيقي هو: كيف كان ذلك؟ وأحسب أن الجواب الآن قد أسفر وأبلج وكاد يفقأ عين أوديب: "الحجرة الصينية"!

منذ عقود خلت، ولأسباب يضيق المقام ببحثها، لم يكن الطالب عندنا يتعلم بل يمتحن! اختُزِلَ التعليم إلى امتحان. وأي امتحان؟ امتحان مبسط مباشر يقوم على أسئلة مسبقة عيانية تهيب بالتفكير التقاربي convergent غير الإبداعي وتتطلب الأجوبة الحاضرة الأحادية. امتحان يربي الذهنَ التجميعي النملي، ويعزز الفكر الخطي العقيم، ويغرس الخلق الاتباعي الذليل. وتَحَوَّل المرفقُ التعليمي بأسره إلى غرفة صينية كبيرة. يُبَرمَج فيها عقل النشء على تقديم خربشات رداً على خربشات ، وفقاً لمبادئ صورية نظمية، واتباعاً لدليل إرشادي من الملخصات والمبسطات والدروس الخصوصية ونماذج الأسئلة والأجوبة .. إلخ. وكأنه تواطؤ عام على تنصيب الجهل، وعلى وأد الإبداع وطمس المبدعين وهم بعدُ براعم. وكأن العميد (د. طه حسين) كان يصرخ في وادٍ عندما كتب يقول في "مستقبل الثقافة في مصر" عام 1937 محذراً من هذا المآل الوبيل: "الأصل في الامتحان أنه وسيلة لا غاية، وأنه مقياس تعتمد عليه الدولة لتجيز للشاب أن ينتقل من طور إلى طور من أطوار التعليم، وهو مستعد لهذا الانتقال استعداداً صحيحاً أو مقارباً. هذا هو الأصل، ولكن أخلاقنا التعليمية جرت على ما يناقض هذا أشد المناقضة، ففهمنا الامتحانَ على أنه غاية لا وسيلة، وأجرينا أمور التعليم كلها على هذا الفهم الخاطئ السخيف، وأذعنا ذلك في نفوس الصبية والشباب، وفي نفوس الأسر، حتى أصبح

ذلك جزءاً من عقليتنا، وأصلاً من أصول تصورنا للأشياء وحكمنا عليها. فالأسرة حين ترسل ابنَها إلى المدرسة تفكر في تعليمه من غير شك، ولكنها لا تفهم هذا التعليم إلا مقروناً بالامتحان الذي يدل على انتفاع الصبي به ونجاحه فيه. وهي من أجل ذلك تعيش معلقة بآخر العام، وبهذه الورقة التي ستأتيها من المدرسة أو من الوزارة لتنبئها بأن الصبي أو الفتى قد جاز الامتحان فنجح أو أخفق فيه.

ولا يكاد الصبي يبلغ المدرسة ويستقر أياماً حتى يشعر بأن أمامه غاية يجب أن يبلغها، وهي أن يؤدي الامتحان وينجح فيه.

وإذن فالصبي منذ يدخل المدرسة موجَّهٌ إلى الامتحان أكثر مما هو موجه إلى العلم، مهيأ للامتحان أكثر مما هو مهيأ للحياة ... وإذن فقد استحالت المدرسة إلى مصنع بغيض يهيئ التلاميذ للامتحان ليس غير ... وأظنك توافقني على أن هذا كله شئ وأن التعليم شئ آخر، وأظنك توافقني أيضاً على أن تصورَ الامتحان على هذا النحو قلب للأوضاع، وجعل التعليم وسيلة بعد أن كان غاية، وجعل الامتحان غاية بعد أن كان وسيلة. وحسبك بهذا فساداً للتعليم. ولكن هذا لا يفسد التعليم وحده كما قلت، بل يفسد العقل والخلق أيضاً، وما رأيك في الصبي الذي ينشأ على اعتبار الوسائل غايات والغايات وسائل، فيفهم الأشياء فهماً مقلوباً ويحكم على الأمور حكماً معكوساً؟ ... ومن هنا لا ينبغي أن تنكر

ما تراه من عناية شبابنا بالتافه من الأمر وإكبارهم للسخيف و إعراضهم عن عظائم الأمور، بل عجزهم عن الشعور بعظائم الأمور ... لأن هؤلاء الشباب ينشأون على العناية بالامتحان وهو تافه، وعلى إكبار الشهادة وهي سخيفة، وعلى الإعراض عن العلم وهو لب الحياة وخلاصتها.

وليس الغش هو الذي يُقترَف ويُضبَط أثناء الامتحان فحسب، بل هناك غش آخر لعله أشد من هذا خطراً، غش خفي نحسه ولا نكاد ندل عليه، ولعل أخلاقنا الدراسية أن تبيحه أحياناً. غش يشترك فيه المعلمون والمتعلمون حين يهيئ المعلمون تلاميذَهم تهيئةً خاصة لأداء الامتحان، وحين يقفون بهم فيطيلون الوقوف عند هذا الجزء أو ذاك من أجزاء البرنامج، وحين يعيدون معهم المقرر فيلحون عليهم في استذكار هذه المسألة أو تلك ... وحين ينشرون لهم الكتب التي تشتمل على نماذج للأسئلة التي يمكن أن تعرض في الامتحان".

انتهى كلام العميد وأظنك الآن قد وقفت على السر الذي يجعلك تخاطب طالباً من نوابغ هذا الزمان فيفجعك بذهنٍ سوقي أميّ، وعلى السر الذي كان يجعل كبار الأساتذة من جيل العمالقة يصابون بخيبة أمل في طلابهم النوابغ بعد أن يتخرجوا ويتبوؤا مناصبهم بهيئة التدريس. إذ يتكشف أن أكثَرهم خِلوٌ من أي قدرة

بحثية حقيقية وعاطلٌ من أية ملكة إبداعية أصيلة. ذلك أن طالبهم النابغ كان يدرس ويمتحن على طريقة الحجرة الصينية: توثين للامتحان، وبرمجة آلية، وتمرس بتقديم إجابات جاهزة عن أسئلة جاهزة، وتعويل على الذاكرة المحض. فلما أن خرج من الحجرة الصينية إلى العالم الحقيقي تاركاً بالحجرة سلتَه ودليلَه الإرشادي تكشَّف أنه، ببساطة، لا يعرف شيئاً.

***

الألفية الثالثة

الألفان خيال منطقي ، وحد اعتسافي يفرضه النظام العددي العشري.

وليس عام ألفين سوى امتداد طبيعي لما قبله وتحصيل حاصل.

غير أن الخيال المنطقي الحسابي هو حقيقة نفسية أصيلة. وبعض النقاط الحسابية هي أيضاً نقاط توقف إجباري لمحاسبة النفس وتأمل الذات، ومواعيد للتحول والتغيير مضروبة بين الطباع الراسخة المتحجرة والزمن المتدفق السيَّال.

***

سطوة العواطف

توطئة[1]

يضطلع هذا الكتاب بدراسة العواطف (الانفعالات) emotions من جميع جوانبها، والأساس النيوروبيولوجي لهذه الوظيفة السيكولوجية الأساسية، مسترشداً في ذلك بالتطورات الحديثة في تقنيات تصوير الدماغ، التي أتاحت لنا ما لم يكن متاحاً للأجيال السابقة، فأمكننا أن ندرس الاستجابات الجسمانية أثناء حدوث العواطف، ونضع يدنا على كيفية عملها، والمناطق الدماغية التي تقوم بهذا العمل. أمكنَنا، بمعنى ما، أن نجعل "الذاتيّ" subjective "موضوعيًّا" objective، وأن نسترد إلى ساحة العمل التجريبي الوثيق ما كان مرتهَنًا من قبل لدى الحدس والاستنباط والتأمل النظري الخالص.

---

(1) تقديم كتاب "سطوة العواطف"، تحرير دافيد ساندر، ترجمة د.طلعت مطر، مراجعة د.عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2017.

وقد أثمرت هذه الدراسات نتائجَ شائقةً، سوف تدهش القارئَ وتأخذ بِلُبِّه، وتغير فيه ثوابتَ ذهنيةً عتيدةً عن العواطف دَرَجَ عليها ولم يفكر يومًا في وضعها على مِحَك النقد. وأول هذه الثوابت أن العواطف تعوق العقلَ وتَحِيد به عن جادَّتِه، وأن تَنْحِيَة العواطف شرطٌ للعمل العقلي السديد.

وَهْم التضاد بين الفكر والشعور

لقد تَبَيَّنَ أن العواطف لها وظيفة "معرفية" cognitive هامة! فهي أشبه بمصفاةٍ أو "فِلتر" معرفي يتسنى لنا به الإبحارُ في عالمٍ معقد. فالعواطف توجه الانتباهَ إلى ما هو ذو صلة، وتيسِّر وصولَ المثير الدالِّ إلى الوعي في المواقف المضطربة والملتبسة (الانتباه العاطفي). وللعواطف دور هام في تدعيم الذاكرة في مرحلة الترميز ومرحلة التثبيت وبخاصة أثناء نوم حركات العين السريعة REM.

وهو دور يمكن الإفادة منه في عملية التعلم. فالذكريات المشحونة عاطفيًّا أكثر ثباتاً ودقةً من غيرها من الذكريات. يقول وليم جيمس "قد يكون انطباعٌ ما مثيرًا عاطفيًّا حتى إنه لَيتركُ ندباً في أنسجة الدماغ!".

حتى اتخاذُ القرار يمكن أن يفيد من العواطف فائدةً إيجابية: ففي المواقف الجديدة قد تعيننا الذكريات التي كوَّنّاها في ظروفٍ مماثلة فنتصرف على أساسها بما يناسب. وفي المواقف الطارئة والخطرة، حيث المعلوماتُ شحيحةٌ والملابساتُ غامضةٌ والتصرف السريع واجب، تسعفنا الذاكرةُ العاطفيةُ بحكمتِها المكنونةِ حيث يكون التلكؤ المنطقي والفكري قاتلاً؛ وكم أعانت الإنسانَ وغيرَه من الكائنات على البقاء في عالمٍ يكتنفه الخطرُ والالتباسُ من كل جانب. تسعفنا العواطفُ وكأنها في حقيقة الأمر عقلانيةٌ مستَتِرةٌ ومنطقٌ مضمَر.

وسوف يندهش القارئُ حين يطَّلع على تجارب أنطونيو داماسيو التي أثبتت أن العواطف ترشد إلى القرار الصحيح، وأن العطب الدماغي الذي يصيب العواطف يجعل صاحبَه يخطئ، ويكرر الخطأ، في اتخاذ القرارات الفكرية!

لقد طالما حسب الفلاسفةُ، من أفلاطون والرواقيين[1] إلى

---

(1) يقول سِنِكا "إن الحكيم يسمو بنفسه عن الغضب وتعكير الخاطر، وإن شئت فقل إنه لا يحس شيئًا من هذه الأمور التي تضطرب بها نفوس =

بيكون[1] وديكارت، أن العاطفة عبءٌ على الفكر، وكأنها ليست أكثر من طفلٍ لَعوبٍ يتعلق بكاهله فيُثقله ويُعثِره. ومن ثم فقد وَقَر في الأذهان أن الخلو من الانفعالات، الأتراكسيا، الأباثيا، الرأس البارد، هو أنسب حالة للعقل الذي يريد أن يؤدي عملَه بكفاءةٍ وإتقان.

وقد طالما حسب العلماءُ أن المثل الأعلى للممارسة العلمية هو التفكير المنطقي البارد والاختيار اللاشخصي وتنحية الشعور والعواطف التي تحيد بالبحث عن مساره القويم وتنال من نزاهته وموضوعيته. وهو خطأ فادح من الوجهة السيكوفسيولوجية والإبستمولوجية معًا. يقول رولو ماي في "شجاعة الإبداع": "لقد كنا ننحو إلى أن نضع العقل في مقابل الانفعالات، وافترضنا نتيجةً لتضخمٍ زائدٍ في هذه القسمة الثنائية dichotomy أننا نتمكن من ملاحظة الشيء بدقةٍ أكبر لو استبعدنا انفعالاتنا؛ أعني أننا سنكون أقل تحيزًا لو أن عواطفنا لم تتدخل على الإطلاق في الموضوع الذي نتناوله. وأنا أعتقد أن هذا خطأ فادح؛ إذ توجد الآن بيانات في استجابات رورشاخ تشير إلى أن الناس يستطيعون أن يلاحظوا

= الناس". ويقول ماركوس أوريليوس "الذات الخالية من الانفعالات قلعةٌ وحصنٌ ومُنتجَع". (غير أنهما، للإنصاف، يقصدان العواطف الطاغية السلبية بالدرجة الأساس)

(1) يقول بيكون "العاطفة تَدمَغ العقلَ وتصبغه بطرائقَ لا حصر لها".

بمزيد من الدقة إذا كانوا مدفوعين بانفعالاتهم. أعني أن العقل يعمل بطريقةٍ أفضل في حضور العواطف. فالإنسان يرى ببصرٍ أكثر حِدةً ودقةً حين تشترك العواطف. والحق أننا لا نستطيع أن نرى شيئًا رؤيةً حقيقيةً إلا إذا كنا مرتبطين به ارتباطًا عاطفيًّا. فربما كان العقل يؤدي عمله على أحسن وجه في حالة الوجد "ecstasy"[1].

أما من الناحية الإبستمولوجية فإن وظيفة الشعور لها دور جوهري في استشعار قيمة البحث وتوجيه مساره، وتركيز الفكر ومنعه من التشتت في تُرّهاتٍ غيرِ ذاتِ صلة. ذلك أن تقدم العلم واتجاهه يعتمد على الأسئلة التي نطرحها. وبمقدور وظيفة الشعور أن ترشدنا إلى الأسئلة الهامة وأن تساعدنا على تفهم جوهر الطبيعة بدلًا من تجميع طائفة من الوقائع الجيدة التنظيم. بوسع الشعور أن يأتي العلمَ بطرازٍ من البحث مدفوعٍ بحب الطبيعة بدلًا من الرغبة في التحكم، الانبهار بجمال الطبيعة، الانتشاء بتعلم أشياء جديدة، الحبور برؤية نموذج جديد ينبثق ويبزغ، الوجد في الاكتشاف، التلذذ بالبحث عن الحقيقة، الابتهاج بالعلاقات مع الزملاء. هذه المشاعر يمكن أن تُلهِم بالتحليل المنطقي للمشكلات الهامة وأن تعمل على إنمائه. من شأن التوحد مع موضوع الدراسة والشعور

---

(1) رولو ماي، شجاعة الإبداع، ترجمة فؤاد كامل، دار سعاد الصباح، الكويت والقاهرة، 1992، ص 57

بالقربى والتواصل أن يفضي إلى معرفة أعمق. ومن شأن الشعور بالتواصل مع الطبيعة أن يخلق نزوعًا لحبها واحترامها، والحدب عليها ورعايتها، فيغدو البحث حوارًا مع الطبيعة بدلًا من "وضعها على المخلعة" واستنطاقها بالقوة والإكراه[1]. وصفوة القول أن العقل والعاطفة يمكن أن يكونا حليفَين لا عدوين.

الذكاء العاطفي

للعواطف ذكاؤها الخاص الذي ينبغي أن نوليه اهتمامًا ونُدَرِّبه ونُنَمِّيه، لأنه من أهم عوامل النجاح في الحياة. والذكاء العاطفي هو مجموعة من المهارات تتعلق بالتعرف على مشاعر المرء ومشاعر الآخرين واستخدام هذا التعرف في إدارة المحادثات وفهم معانيها. ويمكن تقسيم الذكاء العاطفي أربعة أقسام: الأول: هو قدرة المرء على إدراك العواطف، أو التعرف عليها، في تعبيرات الوجوه والأصوات والصور..إلخ، فيعرف مثلًا متى يكون صديقُه مهمومًا ومثقَلاً، بقراءة تعبيرات وجهه ونبرة صوته. وهو أهم الأقسام لأنه يجعل كل عمليات معالجة المعلومات العاطفية ممكنة. والقسم الثاني هو استعمال العواطف في حفز الأنشطة المعرفية وابتكار حلول

---

(1) ليندا جين شبرد: أنثوية العلم، العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، عدد 306، أغسطس 2004، ص 107

للمشكلات، والقسم الثالث هو فهم لغة العواطف وتسميتها وإدراك الفروق بين العواطف المتشابهة. وقد تبيَّن بالتجربة أن الأشخاص القادرين على رصد عواطفهم السلبية والتميز بينها هم أكثر قدرةً على التحكم في انفعالاتهم في المواقف التي يتعرضون لها. أي أن مهارة التعرف على العواطف وتسميتها والتميز بينها تساعد المرء في التعامل مع الانفعالات المختلفة بنجاح. وأما القسم الرابع فهو قدرة المرء على إدارة العواطف، أي التحكم والتعامل مع عواطفه وعواطف الآخرين، والذي يستند إلى القدرة السابقة (قراءة العواطف وتسميتها وتقييمها). لقد بيَّنت دراسة جيمس جروس من ستانفورد أن الكبت المستمر للمشاعر يُكَبِّد المرءَ ثمنًا غير مرئي من التفاعلات الجسمانية الضارة، وأما قراءة مشاعره وتأمُّلها وإعادة تقيمها فقد تَقِيهِ من هذه التفاعلات.

من أجل ذلك كان للذكاء العاطفي فوائدُ جَمَّة في نجاح العلاقات ودوامها بفضل القدرة على فهم وجدانات الآخرين، وفوائد جَمَّة في استيعاب الضغوط الحياتية، وفي الإدارة والقيادة، والنجاح الوظيفي، وكسب الصداقات والحفاظ عليها، والنجاح مع الجنس الآخر، ونجاح العلاقة الزوجية.

القيمة التطورية للعواطف

للعواطف أهمية تطورية كبيرة. لقد تشكَّلَت العواطف لكي تمد

الكائنات ببرامج عمل للتعامل مع متطلبات الحياة وتحديات البيئة. فالخوف مثلاً يحرك الكائن باتجاه الحماية، فتتسع حدقة العين ويتسع معها مجال الرؤية، والغضب يؤهل الكائن للدفاع عن نفسه وعن موارده، ويتدفق في دمه الأدرينالين والكورتيزول فتعلو طاقتُه ويتهيَّأ للكر أو الفر.

والكائنات الإنسانية، بصفة خاصة، مدفوعة إلى تأمين الحماية والتماسك لجماعتها، ومدفوعة أيضًا بالخوف من الرفض والنبذ من قِبَل أعضاء الجماعة. وقد ذهب دارون إلى أن هذه الدوافع هي أساس الحس الأخلاقي الذي هو منتَج من منتجات الانتخاب الطبيعي. وقد اكتسب المخ البشري خلال التطور خصائص تفسر ميولَنا الاجتماعية، وبخاصة قدرتنا على تقييم عواقب أفعالنا وأفعال الآخرين، وعلى تكييف أفعالنا وسلوكنا وفقًا لنظام من الضوابط والقيم الاجتماعية. وقد تبيَّن أن المخ البشري يتضمن بناءات للتحكم في سلوكنا بما يوافق ما يتطلبه الآخرون من احترام لسلامتهم النفسية والجسمية. وبتعبير آخر فقد تبيَّن أن للأخلاق أساسًا نيورولوجيًا، وأن التقييم الأخلاقي التلقائي للمواقف يحدث بناءً على نشاط مناطق الدماغ المسئولة عن العواطف الأخلاقية، وبخاصة "اللوزة" amygdala التي تلعب دورًا رئيسيًا في تعلُّم الأفعال المقبولة اجتماعياً بواسطة ربط الأفعال غير المقبولة بالعواطف غير السارة. هذا الجزء من الدماغ هو المعنِيُّ، فيما يبدو،

بظهور العواطف الأخلاقية السلبية الواعية، حتى تضمن مبدأ "عامِل الناسَ بمثل ما تحب أن يعاملوك به"؛ وأي اختلال في عمل هذا الجزء قد يُفضِي إلى غياب الوازع الأخلاقي. وقد أثبت نيل بيربومر بجامعة توبينجين أن السلوك السيكوباتي قد ينشأ نتيجة لاختلال في عمل اللوزة وهي المنطقة المعنية بتوقُّع العقاب.

يتعلم الكائن البشري أثناء نموه أن إلحاق الضرر بالآخر يعرِّضه للوم. وهذا الارتباط الشرطي بين الفعل غير الأخلاقي والتعرض للعقاب هو أساس تشكيل العواطف الأخلاقية، وبخاصة الإحساس بالذنب. وقوة هذا الاقتران العاطفي بين الفعل غير الأخلاقي والمشاعر السلبية تعزز قدرة الجنس البشري على البقاء وتساعد على الترابط الاجتماعي.

التمَثُّل الوجداني (المُواجَدة) empathy

المواجدة هي القدرة على مشاركة الآخر وجداناتِه، واتخاذ إطاره المعرفي[1]، ورؤية العالم من زاويته. وهي عاطفة مركَّبة ذات

---

(1) فرقٌ بين المواجدة empathy والتعاطف sympathy، فقد أتعاطف مع شخص آخر دون أن أتمثَّل وجداناته ودون أن أضع نفسي مكانه وأرى العالمَ من زاويته. وفرقٌ بين المواجدة و "التوحُّد" identification ، ففي التوحد أتخذُ الإطار المرجعي للآخر وأفقد إطاري المرجعي الخاص، أما في المواجدة فأتخذ إطاره المرجعي دون أن أفقد إطاري.

أهمية بالغة في حفز السلوك الاجتماعي، ومنع العدوان، وتمهيد الطريق للتفكير الأخلاقي.

تستند المواجدة إلى منظومة واسعة من التراكيب العصبية. فهناك مناطق كثيرة في المخ تنشط مع الشعور بالمواجدة، وبخاصة "الجزيرة" insula واللحاء الحجاجي الجبهي orbito-frontal cortex. ولا تقتصر منظومة المواجدة على لحاء الدماغ، بل تشمل أيضًا مسارات تحت-لحائية، وتشمل الجهاز العصبي المستقل (الأوتونومي)، ومحور المهاد التحتي-النخامية-الكظرية، وجهاز الغدد الصماء التي تنظم حالات الجسم والعواطف والانفعالات، مثل الأوكسيتوسين والفازوبريسين.

الذات إذن ليست جزيرة أنطولوجية منعزلة تمامًا، فالكائن البشري الذي اكتمل نضجُه البيولوجي والخُلُقي لديه من العَتاد النفسي ما يُمَكِّنُه من النفاذ إلى نفوس الآخرين. وبتعبيرٍ آخر يمكننا القول بأن "الذات" subject لديها العُدَّةُ البيولوجيةُ للخروج من الذات! أي للخروج إلى "البينذاتية" inter-subjectivity. بل يبدو أن هذه البينذاتية، بمعنى ما، هي الأصل، وهي التي تشكل الذات وتكيِّف عُدَّتَها البيولوجية. فقد وُجِد أن الفهم الحقيقي للأخلاق لا يتأتى إلا بالخبرة والتجارب الاجتماعية، فالأطفال الذين يتميزون بالإيثار والتعاطف والمواجدة جاءوا من أُسَرٍ تتميز بالدفء

العاطفي، والأطفال الذين تعرضوا للإيذاء- كثيرًا ما يتفاعلون مع زملائهم بالغضب والمشاكسة؛ وهذا دليل على أن الخبرات الحياتية المبكرة للأطفال تشكل قدرتَهم على فهم عواطفهم وإدارتها، وبالتالي قدرتهم على فهم عواطف الآخرين وتَمَثُّل وجداناتهم.

ويقترن السلوك السيكوباتي بنقص في نمو عاطفة المواجدة. وقد وُجِدَ أن السيكوباتيين يفهمون عواطفَ الآخرين ولكن لا يشاركونهم فيها؛ وذلك بسبب قصورٍ في الترابط بين عُدة الدماغ الفكرية وعُدته الوجدانية.

صمت العواطف (الألكسيثيميا) alexithymia[1]

الألكسيثيميا هي عدم الوعي بالعواطف وعدم القدرة على التعبير عنها بالألفاظ. وهي ظاهرة يعاني منها، بدرجات مختلفة، حوالي 15٪ من المجتمع! وقد بيَّنت الدراسات أن العواطف في هذه الحالة موجودة ولكن الشخص يبدو غيرَ واعٍ بها وغير قادر على تسميتها بدقة، نتيجة قصورٍ في التمثيل العقلي للعواطف. إنه نوع من العمى الشعوري، إن صح التعبير، أشبه بالعَمى اللحائي cortical blindness لدى المصاب بتلف في اللحاء البصري الأولي،

---

(1) تنقسم كلمة ألكسيثيميا اليونانية، إتيمولوجيًّا، إلى ثلاثة أجزاء: a وتفيد النفي/ و lexi وتعني: كلمة، لفظة، مفردة/ و thymia وتعني: نفس، روح، عقل (وتحول استعمالها إلى: عاطفة، وجدان، مِزاج).

الذي يُبصِر ولا يَعِي أنه يُبصِر! ويظل قادرًا على أن يتفادى العوائق. في حالة الألكسيثيميا يكمن الخلل في الاتصال بين مناطق المخ المختلفة المسئولة عن الاستجابات العاطفية (الجهاز الحوفي/ التلفيف الحزامي الأمامي/ لحاء الدماغ)، ذلك الاتصال الذي يُفضِي إلى الوعي بالعواطف.

لقد تبيَّنَ أن المصابين بالألكسيثيميا محرومون من هذه القنوات الاتصالية، الأمر الذي يجر وراءه عواقبَ فادحة، ومصاعبَ شخصية وبينشخصية: مثل فقر الخيال، وضعف الحدس والمواجدة والذكاء العاطفي، والانفصال العاطفي وضعف التواصل، وفقدان اللذة والإشباع الحياتي؛ فقد وُجِد أن نسبة الإدمان بين مرضى الألكسيثيميا أكبر من نسبتها في المجتمع الكلي. ويبدو أن هؤلاء الأشخاص يلجئون إلى تعاطي العقاقير لِقدح زناد عواطفهم والتغلب، مؤقتًا، على الإحباط الذي يلازمهم من جراء عجزهم عن التعرف على شتى العواطف. فتناول العقاقير قد يستعيد مستوى النشاط اللازم في المناطق الدماغية المسئولة عن خبرات اللذة.

كما أن بعض الأمراض السيكوسوماتية (النفسجسمية) تأتي من عجز المرء عن أن يضع عواطفه في كلمات، فالعاطفة التي لا يُعَبَّر عنها بالكلمات سوف تعبر عن نفسها بالأعراض الجسدية. إن

المشاعر المختلطة والمُهَوَّشة وغير المتميزة وغير المترجَمة تتحول إلى آفات جسدية حقيقية، فالعجز عن تنظيم الانفعالات معرفيًا (عدم إدراكها وتمييزها وعرفانها وتصنيفها وبالتالي تنظيمها والتعامل معها) من شأنه أن يرفع وتيرة الجهاز العصبي المستقل والجهاز العصبي الهرموني على نحو مستدام، مما يؤدي إلى المرض الجسمي. لكأنما الطوفان المختلط لم يجد له قناةً سيكولوجية تتولاه وتحدوه فاقتحم الجسدَ يدمِّر ويُتلِف، أو كأنما المشاعر المجهولة لم تجد لها ترجمةً سيكولوجيةً فاضطُرَّت إلى الترجمة الجسدية المُوبِقة.

يكتسب الطفلُ القدرةَ على الوعي بالعواطف والتعبير عنها من خلال تفاعله الاجتماعي مع الآخرين، وبخاصة الأم. فالأم تمد الطفلَ بأسماء للمشاعر الجسدية، وغير الجسدية، التي تنتابه. وتمر المعلومات في مخ الطفل خلال المناطق المسئولة عن استقبال العواطف، مثل الجهاز الطرفي في عمق الدماغ، إلى مراكز التصنيف والتأمل ومناطق اللغة والإدراك السمعي في اللحاء الدماغي (الطبقة الخارجية). من شأن هذه العلاقة المتبادلة (بين الأم والطفل) أن تسهم في خلق "بنك عاطفي" جيد لدى الطفل، أي ذخيرة عظيمة من المشاعر المرتبطة بالكلمات والأفكار والذكريات. وينبغي أن يلفِتَنا ذلك إلى أهمية اللغة بحد ذاتها كمقوِّمٍ سيكولوجي رئيس. ويتمثل علاج الألكسيثيميا، من ثم، في خلق هذه اللغة. وعلى مريض الألكسيثيميا أن يعيد مرةً أخرى أطوارَ الطفل وهو

يتعلم أن يجد، أو يتعرف أو يتذكر أو يعيد معايشة، حالاته العاطفية الخاصة وأن يعبر عنها بالألفاظ. ولا يتسنى ذلك إلا بالعلاج الجمعي الدءوب، فتزداد حصيلته من مفردات العواطف وتزداد عواطفه دقةً وتنوعًا، ويزداد معها فهمُه لعواطف الآخرين.

* * *

ويبقى أن أتقدم بخالص الشكر للزميل النابه أ.د.طلعت مطر، للجهد الصادق الذي بذله لكي يعرِّفنا بهذا المجال البحثي الشائق، ويُطلِعَنا على آخر مستجداته. وأن أهيب بالقارئ غير المتخصص في العلوم العصبية ألا يُجفِل من المصطلحات العصبية، اللاتينية واليونانية، المنبثة في تضاعيف الكتاب، وألا تَصُدَّه عن قراءة نَصٍّ ممتِع، وأنصحه كلما صادف هذا المصطلح الفَظَّ أو ذاك أن يمحوه في ذهنه ويكتب بدلاً منه "منطقة مخية" أو "تركيب دماغي" ويمضي في اطِّلاعِه لا يَلوِي على شيء، وأنا الضامن له أنه "سيَخرج من هذا العمل غيرَ ما دخل"!

أما القارئ المتخصص فأهيب به أن يركز على هذه المعلومات النيوروبيولوجية بالذات، فهي خير ما يميز هذا الكتاب، وخير ما يميز هذا المنهج في التفكير؛ وأعني به المنهج الذي لا يقتصر على التأمل العقلي والحجة الجدلية، بل يدعمها بالمعرفة العلمية الوثيقة. في هذا العمل سيجد الباحث النظري أساسًا بيولوجيًّا للأخلاق،

وللأمر المطلق الكانتي، ولخبرة السأم، وأساسًا للتأمل البصير في فلسفة التطور، وفلسفة اللغة، وفلسفة التربية، وبخاصة في فلسفة العقل (الذهن). فهاهي ذي فلسفة العقل تدخل المختبر! لِتَضفِر "القبلي" a priori بـ "البَعدِي" a posteriori، العقلي بالتجريبي، فتكون قد عَمِلَت بنصيحة بيكون من وراء أربعة قرون: "... ومن ثم فإننا نأمل الكثيرَ من اتحاد هاتين الملَكتين، التجريبية والعقلية، اتحادًا أوثقَ وأصفَى مما تَم لهما حتى الآن"[1].

عادل مصطفى

الكويت في 27/ 9/ 2015



(1) الأورجانون الجديد، 1:95

سطوة الاستعارة

«اللغة هي كالشبكة التي يرمــي بها الصيادُ في بحـــر المعنى لِيَعودَ بمعانٍ جديدة، دون أن يكون على علمٍ بوجـــود تلك المعاني قبل التقاطها،ومن هنا تبرز أهمية اللغـــة بِحَـــد ذاتِها. يقـــول مالارميـــه: ينبغـــي أن نترك المبـــادرةَ للكـــلمات»

صلاح ستيتية

أصل الكلمة

تأتي كلمة ميتافور metaphor (استعارة) مـن الجـذر اليونـاني meta ويعني: تغير، تحول، وراء، فوق؛ والفعـل pherein ويعنـي: يحمل. الميتافور إذن هو ذلك الـذي ينقـل، أو يُرَحِّـل. وقـد كانـت لافِتاتُ ناقلي العَفش في أثينا مكتوبًا عليها "ميتافور"[1]. الاستعارة، إذن، هي فهم صنفٍ معين من الأشياء في حدود صنفٍ آخر. وهـي عند ج. لاكوف نوعٌ من الرسـم الخرائطي المعرفي/ الوجداني يتكـون من "المُشَبَّه به" source-domain و "المُشَبَّه" target-domain [2].

---

(1) Douglas H. Ingram. The vigor of metaphor in clinical practice, American Journal of Psychoanalysis, Vol. 56, No. 1, 1996, p. 21.

(2) Lakoff, G., The contemporary theory of metaphor. In A. Ortony (ed.), Metaphor and Thought, 2nd ed. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge.

وهي عند ريتشاردز مماثَلةٌ مضمَرة تتكون من "المشبه" tenor (الفَحوَى) أي الموضوع الأولي الذي نَصِفه، و "المشبه به" vehicle (حامل المشبَّه أو مَركبته) أي الموضوع الثانوي الذي نقارب به الموضوع الأولي. فالاستعارة عنده عملية تَماثُل بين الفحوَى والمركبة تحت تأثير العنصر الثالث الذي سماه بالأساس ground، وهو العنصر التجريدي الذهني البحت، ويشمل القصد من تركيب الاستعارة ووجه الشبه بين العنصرين المذكورين أصلاً، وهو في رأيه أصعب وجه في تحليل الاستعارة الأدبية[1].

نظرة تاريخية

هل الاستعارة مكوِّنٌ أساسي للإبداع يُضفِي ثراءً على العالم، أم هي شائبةٌ خطابيةٌ تَعِسَةٌ تُعَكِّر صفاءَ الوصف الحَرفي؟ إن تاريخ الاستعارة مختلط متردِّد بين هذين الاتجاهين.

---

(1) د. مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1994، ص. 315

كان أفلاطون يَزدَري الاستعارة ويُلحِقها بالمحاكاة memesis؛ فكلتاهما تشويه للواقع العيني، الذي هو بِدَورِه تشويهٌ للعالم المثالي الحقيقي. كلتاهما، إذن، تبتعد مرتين عن الحقيقة، وكلتاهما تقليدٌ لِتقليد، وتشويهٌ لِتَشويه.

وقد اقتفى أرسطو أثر أستاذِه في ازدراء الاستعارة بصفةٍ عامة، واستهجان اللغة المجازية باعتبارها غير ضرورية، وعبئًا على الموضوعية، وعلى التفكير البرهاني. وقد أعلَى من شأن كل ما له علاقة بالحجة في الخطابة، وحسن ترتيب الأحداث وتأليف الحبكة في الدراما. غير أنه لم يشتط في استنكار الاستعارة مثلما اشتط أفلاطون، فقد اعترف لها بقيمة كبيرة في بعض الحالات باعتبارها أداةَ معرفةٍ وأداةَ اقترابٍ من الحقيقة حيث تَعجز اللغة المفهومية.

وفي العصر الروماني انتقل التركيز من الحجة إلى الأسلوب، ومن الإفادة إلى الإمتاع، ومن الإقناع إلى الإثارة. واحتلت الاستعارة بالتالي مكانةً عاليةً باعتبارها من مُحَسِّنات الخطاب.

واستمر وضع الاستعارة باعتبارها مُحسِّنًا لا علاقةَ له بالحجة إلى عهدٍ قريب. ولَقِيَت في عصر التنوير مُناوَأةً شديدة من جانب الفلاسفة العقلانيين والتجريبيين معًا. وساد الاعتقادُ بأن الحديث الوصفي هو القول العلمي الدقيق، واختفت الاستعارةُ إلا ما هو زخرفٌ خطابي في الشعر (الذي خسر أرضًا اكتسحَتها الروايةُ والنزعة الصحفية وهيمنة الوضعية العلمية). وقد كان هوبز ولوك وهيوم وبنتام يشجبون كل الصور في الكلام، ويستنكرون

الاستعارة ويلحقونها بـ "أوهام السوق" idola fori التي تحدث عنها بيكون. يقول لوك: "إذا شئنا أن نتحدث عن الأشياء كما هي في الواقع فإن علينا أن نَعُدَّ كلَّ استخداماتِ اصطناعية ومجازية للألفاظ، مما ابتدعته البلاغة، هي مجرد عملية دَس أفكار خاطئة، وإثارة للانفعالات، وبالتالي تضليل ملَكة الحكم على الأمور... وعلينا من ثم اجتنابها تمامًا في كل حديثٍ يعمد إلى أن يقدم علمًا أو توجيهًا. وحيثما كانت الحقيقة والمعرفة هدفًا ومقصِدًا فإن هذه الاستخدامات لا تَعدو بحالٍ أن تكون خطأ جسيمًا، من جانب اللغة أو من جانب الشخص الذي يستخدمها"[1].

أما صاموئيل بارك فيقول مستهجِنًا استعانةَ المفكرين بالاستعارة: "كل النظريات الفلسفية التي لا تعبر إلا بالمصطلحات الاستعارية ليست حقائق واقعية ولكنها مجرد منشآت الخيال مكسوَّةً، مثل دُمَى الأطفال، بكلماتٍ جوفاء وإن تكن لامعة"[2].

ويستنكر فيلسوفُ العلم جاستون باشلار (وجان مولينو من بعده) استعانةَ العلم بالاستعارة، وينصح بأن يقاوم العقلُ العلمي جميعَ الصور والتناسبات والاستعارات. ويذهب إلى أن طريق العلم ينطلق من المجازي إلى الحقيقي، وأن تاريخ كل علم يتبع دائمًا نفس التطور، من العصر الاستعاري إلى عصر النماذج التناسبية، وصولاً

(1) John Locke, Posthumous Works, 1706, III. X. 34.

(2) جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، منشورات دار توبقال، الدار البيضاء، 1996، ص185

إلى عصر هيمنة الفكر الخالص المتنصل طواعيةً من التجربة المباشرة، بل والمنخرط في سجال مفتوح مع الواقع الأولي الذي يظل دومًا يعاني من فقد الصفاء، كما يظل سديميًا[1].

رد الاعتبار للاستعارة

كان على البشرية أن تَسلَخ أربعةَ عشرَ قرنًا من الزمان تَرَى إلى الاستعارة على أنها حِليةٌ زخرفيةٌ زائدةٌ "إبداليـة"، قبل أن تفتح أعينَها على الحقيقة العتيدة: أن الواقع عنيدٌ مستغلِق يتعذر فكُّ شفرتِه دون الاستعانة بالاستعارة. يقول إ. أ. ريتشاردز في كتابه "فلسفة البلاغة": "إن الاستعارة هي المبدأ الحاضر أبدًا في اللغة ... فنحن لا نستطيع أن نصوغ ثلاثَ جملٍ في أي حديث اعتيادي سلس دون اللجوء إلى الاستعارة ... وحتى في اللغة الجافة للعلوم الراسخة لا يمكننا أن نستغني عنها دون أن نعاني من بعض المصاعب ... وفي الفلسفة تحديدًا أومِن مع برادلي بأن تظاهرنا بأننا نفعل شيئًا من دون استعارةٍ ما هو إلا خدعةٌ تحتاج إلى ما يسوِّغها. ولكن إذا كان ذلك حقيقة، فإن ترديدها أسهل من القبول بنتائجها أو تذكرها ... تلاحظ النظرية التقليدية أنماطًا قليلةً من الاستعارة وتحصر المصطلح ببعض هذه الأنماط، ولذلك تجعل الاستعارة مسألةً لفظية، أي مسألة تحويلٍ أو استبدالٍ للكلمات. في حين أنها في

---

(1) د. محمد الولي: مقدمة ترجمة كتاب "الاستعارة الحية" لبول ريكور، دار الكتاب الجديد المتحدة، مارس 2016، ص14

الأساس استعارات وعلاقات بين الأفكار ... وعندما نسأل كيف تعمل اللغة، فإننا في الواقع نسأل كيف يعمل الفكر والشعور وكل أنماط النشاط الذهني، كيف نتعلم أن نعيش وكيف يمكن أن ننقل ذلك الشيء العظيم، أعني ملكة الاستعارة، إلى الآخرين. وهو عظيمٌ لأنه في حقيقة الأمر الملَكة التي نحيا بها على الرغم مما يقوله أرسطو"[1].

يمثل هذا القولُ قطيعةً مع التصور القديم للاستعارة، وطليعةً للثورات اللاحقة في البلاغة والأدب والفلسفة والحِجاج والإبستمولوجيا. فالاستعارة ليست شائبةً تعكر الخطابَ العلمي والفلسفي، بل هي الأداةُ التي لا يمكن اجتنابُها في أي خطابٍ على الإطلاق، شعري أو يومي أو علمي. إنها عنصرٌ متأصل وغائر في صميم اللغة؛ بل إن اللغةَ لا تقوم إلا بها.

إن التصور "الإبدالي" للاستعارة وهمٌ قديمٌ يظلم الاستعارةَ ويَعمَهُ عن فعلِها الحقيقي في الخطاب. فالمعنى الذي تقدمه الاستعارةُ لا يقوم على "إبدال" شيء بشيء، بل على "تفاعل" بين الطرفين ينجم عنه معنى جديدٌ لم يكن موجودًا من قبل. حين أقول "خالد أسد"، أو "الحياة رحلة"، أو "الوقتُ مال"، أو "الفقراء زنوج أوروبا"، أو "شيخوخة النهار"...إلخ، فأنا أظفر بتفاعل طرفين، بكل ما يحمله كل طرفٍ من متضمَّنات؛ والمعنى المتولِّد

---

(1) إيبور أرمسترونج ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة سعيد الغانمي ود.ناصر حلاوي، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص93-96

جديدٌ أصيل وليس مجرد زخرف. ومن هنا يأتي تمنُّع الاستعارة على الشرح والترجمة، لأن ذلك يقتلها ويُبطِل المعنى المتولد عن التفاعل (لا عن مجرد إبدال شيءٍ بشيء).

إن النماذج models العلمية، والفلسفية، كلها استعارات (أو شبه استعارات). تسعفنا النماذجُ وتُلَبِّي مطلبَنا بِرَد الواقع المجهول إلى ما هو معروفٌ لدينا. فإذا كنا بإزاءِ كيانٍ غامضٍ غير مفهوم فإن بوسعنا أن نستعين على غموضه واستعصائه بِرَدِّهِ إلى أنساقِ علاقاتٍ معروفةٍ لدينا، باعتبارِها نماذج. مثال ذلك استعارة النسق الشمسي لفهم بِنية الذرة، واستعارة (نموذج) الحاسوب للذهن، وهي من أمثلة الاستعارة إذ تَجبُل النظريةَ وتشكلها: فالتفكير وفقًا لهذه الاستعارة هو عملية معالجة معلومات، والذهن هو حاسوب (على أن نستخدم هذه الاستعارةَ بِقَدَرٍ وحَذَر، ولا نتمادى فيها إلى حَد التسليم بأن العقول البشرية ما هي إلا حواسيب من لحم!).

لم تَعُد الاستعارةُ مجردَ قناع يتقنع به الواقع والحقيقة؛ إنما الاستعارةُ أداةٌ فعالة للنفاذ إلى الواقع. "تَكُف الاستعارةُ عن أن تكون حِليةً جماليةً أو زخرفية، وتصبح الأداةَ للاقتراب من الواقع والتمكن منه علميًّا. فبوضع الاستعارة لِملامح المدلول للطرفين لا تكتشف فقط تناسباتٍ بين المرجعين، بل بالأحرى تخلقها، مسعفةً بذلك على خلق واقعٍ جديدٍ وفاتحةً الفكرَ على أنماطٍ جديدةٍ من رؤية الواقع. الاستعارة تعمل عمل "النموذج" لرؤية الواقع"[1].

---

(1) الاستعارة الحية (مرجع سابق)، ص29

يـذهب الفيلـسوف الأسـباني أورتيجـا إي جاسـيت إلى أن "الاستعارة أداة ذهنية نتمكن بواسطتها من الإحاطة بـما هـو أبعـد عن كفاءتنا المفهومية. فبواسطة ما هو أقرب وما نسيطر عليه نتمكن من الاتصال الذهني بما هـو بعيـد ومُفلِـت. الاسـتعارة إضـافة إلى ذراعنا الذهني، وهي تمثل في المنطق قصبةَ الصيد أو البندقية ... إنها تنجح حيث يخيب العلمُ أو يصاب بالإحباط". ويـذهب أورتيجـا إلى أن الاستعارة ربما تكون الملكة الذهنية الأقوى المؤهلة للابتكـار وإنجاز الخوارق. بل إن الملكات الذهنيـة غـير الاسـتعارية تعـيش حالةً من كفاف التبعية للواقع، في حين أن الاستعارة وحـدها التـي تمتلك حريةً للتحليق بعيدًا عن أسوار الواقع[1].

للاسـتعارة أهميـة كـبرى في تقريـب التـصورات العلميـة إلى الأفهام، فنحن نتصور الزمن، على سبيل المثال، بربطه بـصورة نهرٍ يجري في اتجاهٍ واحد، ونتصور عمليـة توصـيل النبـضات العـصبية بربطها بعملية انتقال التيار الكهربي. وخـلال تـاريخ العلـم كانـت موجات الماء تُستخدَم كنموذج بدئي لفهم موجات الضوء؛ وهو ما دفع العلماءَ إلى البحـث عـن "وسـطٍ" يمكـن أن يوصـل موجـات الضوء مثلما يوصل المـاءُ الموجـات المائيـة، فكـان فـرضُ "الأثـير" (الذي تبيَّنَ بطلانُه فيما بعد). تتطلب كـل نظريـة علميـة اسـتخدام نماذج لفهم مصطلحاتها النظرية، مثال ذلك أننا لكـي نفهـم نظريـة حركة الغازات كان علينا أن نلجأ إلى نموذجٍ نظيرٍ لغازٍ يـسلك كما

(1) المرجع نفسه، ص32-33

لو أنه مكوَّن من جسيماتٍ نقطية تتحرك عشوائيًّا في وعاء. وفي مجال الفيزياء سادت استعارة العالم "الآلة" أو "الساعة" ردحًا طويلاً من الزمن، وبخاصة عند جاليليو وديكارت وبويل ونيوتن؛ وقد استتبع ذلك سيادة نزعة "الحتمية" الميكانيكية و"النزعة الردية" التي تفهم المنظومة الكلية بردها إلى أجزائها المكوِّنة. ثم سادت في الوقت الحالي استعارة الحاسوب وبَدا العالمُ أشبه بحاسوبٍ كوني، هو "كُلٌّ" دينامي مترابط الأجزاء بالضرورة، ولم تعد الذرة هي الوحدة البنائية القصوى، بل أصبح العالمُ شبكةً من العلاقات تشتمل على الوعي البشري بطريقةٍ أساسية. وبهذا صارت استعارة الحاسوب داعمةً لعالَمٍ أكثر ديناميةً من عالم نيوتن الاستاتيكي، ووجدنا الديناميكا الكهربية عند ماكسويل والقانون الثاني للديناميكا الحرارية ونظرية داروين التطورية كلها تشتمل على مفاهيم دينامية.

هكذا يتبين لنا أن المنطق والرياضيات لا يكفيان لفهم العلم، فنحن بحاجة إلى صورٍ ذهنية داخلية لكي نستوعب الظواهر الجديدة. عندما يحاول الذهن فهم ظواهر غير مألوفة فإنه يفكر بها في حدودٍ استعارية. من شأن ذلك ألا يساعد فقط في استكشاف مجالاتٍ جديدة للنظريات العلمية، بل يمكن أيضًا أن يغير الرؤية التي نتبناها تجاه العالم.

وفي فترات الثورة العلمية، وفقًا لتوماس كون، يغدو التفكير الاستعاري حاسمًا ويؤدي إلى تحول النموذج الإرشادي

(البارادايم). وربما تغدو المماثلات البعيدة أكثر فائدة في هذه الأوقات. مثال ذلك استعارة "التفاحة/ القمر" عند نيوتن. على أن هذه الاستعارة صارت حَرفية بعد أن فهمنا أن نفس الجاذبية التي تجذب التفاحة إلى الأرض هي التي تمسك القمرَ في مداره حول الأرض.

من الأمثلة الواضحة على تحول النموذج واستخدام الاستعارة، وفقًا لتوماس كون، تاريخ استكشاف الذرة. فقد كانت الذرة عند ديمقريطس كرةً مصمتةً غير قابلة للاختراق، وظل هذا الفهم سائدًا حتى القرن التاسع عشر. ثم تم استبعاد تصور الذرة المصمتة واستُبدِل به تصور رذرفورد لذرة الهيدروجين/ المنظومة الشمسية. ترتب على ذلك أن النواة أثقل من الإلكترون مثلما أن الشمس أثقل من الكوكب، وأن النواة تجذب الإلكترون، وأن هذا الجذب مضافًا إليه علاقة الكتلة يؤدي إلى دوران الإلكترون حول النواة. ثم تحول تصور النواة من جسم كالشمس إلى شيء كقطرة الماء. وقد تحول الأمر الآن في ظل ميكانيكا الكوانتم وأصبح كل جسيم موجةً احتمالية، كمية رياضية مجردة، مازال العلماء يفتقدون استعارةً صوريةً لها، ومازالت، من ثم، عَصِيةً على الفهم.

الاستيعاب والتلاؤم

الاستعارة منهجيةٌ لا غِنَى عنها للعلماء لكي يوسعوا فهمَهم للعالَم، أو للأشياء التي لا تقع تحت طائلة الحواس الخمس، مثل الفيزياء الجسيمية، أو الخصائص المعرفية للدماغ البشري.

الفهم هو أسلوب الإنسان في الكينونة كما بين هيدجر. ومِن عَمَلِ العقل أن يهضم الظواهرَ والماجريات ويتمثلَها، كما أن من عمل الجسم أن يهضم الغذاءَ ويتمثله. يتناول العقلُ "المُدخَلَ المعلوماتي" information input (أفكار، صور، وجدانات..إلخ) ويقوم بعملية "معالجة" processing لهذا الوارد المعلوماتي في أُطُرِه الذهنية و"مخططاته" schemata أو "بناءاته" constructs العقلية، و "يميلُ إلى إكمال" هذه المعالجة (completion tendency) إلى أن يتطابقَ الواقعُ الخارجي والنماذج المعرفية الداخلية، وتصبح المعلومات الجديدة جزءاً من النماذج الداخلية وتُدمَج الخبرةُ لتصيرَ جزءاً من الفرد ومن بِنْيَته السيكولوجية ومن رؤيته للعالم ولنفسه. وما يزال الكائنُ يُعَدِّل من نماذجِه الداخلية إلى أن يحقق التطابقَ بين العالمين. فإذا اتفق أن الوارد المعلوماتي كان هائلَ الحجم وغيرَ مؤتلف في معظمه مع المخططات والنماذج الذهنية وغير وارد في عالم الخبرة العادية لَنَتَجَ عن ذلك اختلالٌ شديد في منظومة الكائن قد يفضي إلى طيفٍ عريضٍ من الاضطرابات بدءاً من القلق والهلع وعُصاب الصدمة والاضطرابات النفسجسمية، مروراً بالتبلد واضطراب الشخصية، وانتهاءً بالذُهان.

يذهب بياجيه، فيما أسماه "الإبستمولوجيا التكوينية" genetic epistemology ، إلى أن النمو عبارة عن توازن متعاقب. فالتكيف هو عملية تشتمل على تعاقب متبادل بين "الاستيعاب" (التَمثُّل)

assimilation و "التلاؤم" accommodation. أما "الاستيعاب" أو التمثُّل فهو عملية تتم بها معالجة معطيات الواقع أو تعديلها بحيث تندمج في بنية الذات. ذلك أن البيئة لا يتم فهمُها أو الاستجابة لها ما لم يمكن انسلاكُها في القدرات الذهنية للذات أو تحويلها إليها. أما عملية "التلاؤم" فتجري عندما تؤدي التغيراتُ البيئية بالكائن إلى توسيعِ أُطُرِه الذهنيةِ لكي تستوعبَ المعطياتِ الجديدةَ وتَسَعَها وتدمجَها. وبدلاً من تغيير المنبه أو إساءة إدراكه أو لَيِّ عنقِه لكي يوافقَ النماذجَ المعرفيةَ المسبقةَ فإنما يتعين على الكائن أن يُعَدِّل من نفسه حتى يتعامل مع هذه الخبرة الجديدة. ومن البين أن التمثل (الاستيعاب) والتلاؤم يتضمن كلٌّ منهما الآخر، فكل "تَمَثُّل" يُدخِل عنصراً جديداً يسبب تطوراً في الأُطُر (تلاؤماً)، وكل تلاؤم إذ يخلق مخططاً ذهنياً جديداً فإنه يمَهِّد لتَمَثُّلٍ أكثرَ تعقيداً. ثمة إذن "توازنٌ" equilibrium متعاقِبٌ دائمٌ بين عمليتي التمثل والتلاؤم في كل مرحلةٍ من مراحل النمو الذهني.

من الأمثلة التي توضح دورَ الاستعارة في الاستيعاب والتلاؤم استعارة الذرة كمنظومةٍ شمسية. فعندما أراد عالِم الفيزياء نيلز بور Niehls Bohr أن يقدم فرضيته عن مظهر الذرة استخدم استعارةً يقارن فيها الذرةَ بالمنظومة الشمسية. لقد تم استيعابُ إدراكاته للذرة في فهمه للمبادئ الطبيعية السائدة المقبولة، وبخاصة تلك المتعلقة بالمنظومة الشمسية، مما أفضى إلى تغير في المخططات التصورية الثابتة، أو النظريات المقبولة، لكي تستوعب الإدراكَ

الجديد. من الواضح أن فرضية الذرة كمنظومةٍ شمسية هي فرضية استعارية، قائمة على مقارنة شيئين بينهما وجهُ شبهٍ بِوُسع القارئ أن يستدل عليه من فوره: بين التينور (الذرة) والحامل (المنظومة الشمسية). فباستخدام الاستعارة (وقد كان بوسعه أن يعبِّر حَرفيًّا) استطاع بور أن يقدم نظريتَه بطريقةٍ تجمع بين الوضوح والدقة؛ وفضلاً عن ذلك فإن الارتباط الاستعاري بنظريةٍ طبيعية مقبولةٍ مسبقًا قد ساعد على تدعيم النظرية الجديدة وإنمائها. إن غياب المعلومات السابقة عن تكوين الذرات قد اقتضاه أن يقدم نظريتَه في حدود مبادئ طبيعية يألفها زملاؤه ويتصورونها أصلاً. ومماثلة الذرة/ المنظومة الشمسية كانت وافيةً بهذا الغرض. هكذا قدمت هذه الاستعارةُ أساسًا للبحث المتصل، ومفهومًا مفيدًا لاستمرار التواصل، وتعبيرًا لغويًّا حدَّد طبيعة الذرة بدقة وكفاءة. وكان له، فوق ذلك، بالغُ الأثر في الكيفية التي نتصور بها الذرةَ إلى يومنا هذا.

الاستعارة في الفلسفة

استعارات فتجنشتين

رغم أن فتجنشتين هو القائل "إن ما لا يمكن الحديث عنه إلا بواسطة الاستعارة ينبغي السكوت عنه"- فقد وُفِّق هذا الفيلسوف في عباراته الموجَزة الملهَمة إلى استعاراتٍ ذات ثقل دلالي كبير في التراث الفلسفي، نذكر منها على سبيل المثال: استعارة "اللعبة" للغة، واستعارة "عُدة النجار" للألفاظ، واستعارة "إشراق النور على الكل" لِحَلِّ ما صار يُعرَف بـ "مشكلة الهرمنيوطيقا".

استعارة «الألعاب»:

يمكن تلخيص الفكرة الأساسية لنظرية فتجنشتين المتأخرة في أن "معنى أية كلمة هو طريقة استخدامها". وهو يستخدم تشبيه "الألعاب اللغوية" language games لكي يُبَيِّن فكرة أن المعنى هو طريقة الاستخدام. إن الاستخدام الفعلي لجزء معين من اللغة هو أشبه بلعبة، كالشطرنج مثلاً. ولهذه اللعبة قواعد معينة ينبغي على كل من يمارسونها أن يراعوها، كما أن هناك قيوداً معينة على الحركات المسموح بها. إننا حين نتعلم كيف نلعب عدداً من الألعاب اللغوية المتنوعة نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله... وبتعبير آخر "إننا نتعلم النحو grammar أو المنطق الخاص بكلمةٍ معينة". "وهكذا فإن إثارة المشكلات الميتافيزيقية ينجم عندئذ عن نقص في إدراك "النحو" الخاص بالكلمات. ذلك لأننا بمجرد أن نفهم القواعد فهماً صحيحاً لا تظل لدينا رغبة في طرح مثل هذه الأسئلة بعد أن يكون "العلاج اللغوي" قد شفانا من هذه الرغبة"[1]. إن اللغة العادية تكفي، وإنما تنشأ المشكلات الفلسفية عن سوء الاستخدام.

إن معظم المشكلات الفلسفية التي حيرت الفلاسفةَ التقليديين هي وليدة نَزغٍ أو وسواس يتلبس بالفلاسفة إذ يُحَوِّلون التعبيرات المستخدَمة في اللغة بطريقةٍ معينة إلى مجالات أخرى لا تنطبق فيها على الإطلاق، ويُسِيئون فهم بعض ضروب التماثل اللفظي،

(1) حكمة الغرب، ج2، ص312-313

وينخدعون بالتركيب الظاهري لبعض العبارات أو الكلمات؛ الأمر الذي يولِّد تلك المفارقات اللفظية العجيبة والمتناقضات اللغوية الصارخة التي طالما غَصَّت بها مؤلفات الفلاسفة الميتافيزيقيين. لقد دأبوا على القذف باللغة بعيداً عن تروس الحياة، فلا عجب في أن نراهم يستخدمون اللغة استخداماً هجيناً غير مألوف. وليس مِن علاج لهذه الظاهرة الشاذة إلا بإخضاع الفلاسفة أنفسهم لضربٍ من العلاج النفسي حتى نُظهِرهم على منشأ تلك الأوهام الميتافيزيقية التي طالما وقعوا تحت سطوتها، وبذلك نُعِينهم على الاهتداء إلى المعاني الحقيقية لما يفوهون به من كلمات. إن مهمة الفلسفة عند فتجنشتين سلبية صرفة، مادامت كل وظيفتها لا تكاد تتعدى إزالة العوائق التي تقف حجر عثرة أمامنا في سبيل فهم معاني اللغة العادية[1].

استعارة «عُدة النجار»:

حين يقول فتجنشتين "الكلمات مثل عُدة أدوات النجار" فإنه يدفع باستعارةٍ موَفَّقةٍ أعانت في فهم طبيعة اللغة. إن معنى الكلمة ليس غير طريقة استخدامنا لها في حياتنا اليومية. فبينما يؤكد الفلاسفة والمناطقة أن الفكر الواضح مَنوطٌ بالتعبير الدقيق مما يستوجب أن يكون لكل كلمة معنى محدد، فإن فتجنشتين يجبَهنا

---

(1) د.زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ص275-277

برأيٍ مختلف: فليس للكلمة الواحدة من كلمات اللغة معنى محدد دقيق، وإنما للكلمة الواحدة_ كما هي مستخدمة بالفعل في الحياة اليومية_ معانٍ لا حصر لها تتحدد بحسب السياقات والظروف المختلفة التي تُستخدَم فيها الكلمة. فالكلمة مطاطة تتسع وتضيق وفقًا للظروف والحاجات. ومثلها كمثل أدوات النجار: ليس لكل أداة استخدامٌ واحد، وإنما استخدامات مختلفة في الظروف والحاجات المختلفة. ولا يوجد بين الاستخدامات المختلفة للكلمة الواحدة عنصرٌ مشترك محدد، وإنما توجد بينها تشابهات عائلية family resemblances متداخلة مندمجة كالتي نراها بين أفراد العائلة الواحدة.

استعارة «إشراق النور على الكل»:

ثمة "مفارقة" paradox عتيدة في مبحث التأويل يقال لها "الدائرة التأويلية" hermeneutic circle، مُفادها أن المرء لا يمكنه أن يفهم جزءًا من نصٍّ ما بدون أن يفهم النص الكلي، غير أنه لا يملك أن يفهم النص الكلي بدون فهم أجزائه.

ولننظر حتى إلى الجملة: الجملة هي وحدةٌ كلية، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة. وتمتد هذه العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية؛ فكل مفهوم مفرد يستمد معناه من السياق أو الأفق الذي ينسلك فيه. ومع ذلك فإن الأفق أو السياق إنما يتكون في حقيقة الأمر من العناصر نفسها التي

يضفي عليها معناها. وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كلٌّ منهما الآخرَ معناه ومغزاه. الفهم إذن عملية دائرية، والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه "الدائرة"؛ ونحن لذلك نطلق عليها "دائرة التأويل" .

من الواضح أن مفهوم "دائرة التأويل" ينطوي على تناقض منطقي (أو "مفارقة" paradox إن شئتَ الدقة): فإذا تعيَّنَ علينا أن نفهم الكل لكي نفهم الأجزاء، فلن يتأتى لنا أن نفهم أي شيء. غير أننا قلنا إن الجزء يستمد معناه من الكل. ومن المؤكد من الجهة الأخرى أننا لا يمكن أن نبدأ من الكل غير المتميز إلى أجزاء! وإذا كان الأمر كذلك ألا يُعَد مفهوم دائرة الهرمنيوطيقا مفهوماً ممتنعاً ومستحيلاً؟ بالطبع هو مفهوم ممتنع إذا كنا نفكر في الأمور تفكيراً خَطِّياً مستقيماً. غير أن المنطق الخطي يعجز عن تقديم شرحٍ مقنِعٍ لعملِ الفهم. أما وجه الأمر فهو أن هناك "قفزة" تحدث إلى داخل دائرة التأويل، وأننا في الحقيقة نفهم الكل والأجزاء معاً. فالفهم عملية إحالية مقارنة من جهة، وحدسية استشفافية من جهة أخرى. ولكي تعمل دائرة التأويل على الإطلاق فهي تفترض بالضرورة عنصراً حدسياً. إن فهمًا جزئيًا، بطريقةٍ ما وبعمليةٍ ديالكتيكية، يُستخدَم لفهم المزيد، تمامًا مثل استخدام قِطَعٍ من لغز الصور التركيبية لاكتشاف ما هو ناقصٌ منها. "وشيئًا فشيئًا" كما يقول فتجنشتين "يشرق النور على الكل" (أي على الأجزاء وعلى الكل الذي يتكون منها، معًا في آن).

استعارة «التشابه العائلي»:

في كتاباته المتأخرة دفع فتجنشتين بمفهومٍ جديدٍ قَدَّمَ للفلسفة وللبحث العلمي خدمةً جليلة، وجعل بميسورنا أن نستخدم الأسماءَ العامة دون أن نكون مضطرين بهذا الاستخدام إلى أن نُسَلِّم بوجود ماهيةٍ وراء الاسم. ذلك هو "مفهوم التشابه العائلي" family-resemblance concept، ومُفادُه أن الأشياء التي يشير إليها حَد من الحدود قد ترتبط معًا لا بخاصيةٍ، أو صفة، واحدة بل بشبكة من المشابهات العديدة والمتداخلة جزئيًا، كشأن الأشخاص الذين تشترك وجوههُم في ملامحَ مميِّزةٍ لعائلةٍ معينة.

هذا المفهوم الجديد، الذي توسَّع فيه العلماءُ ونَوَّعوا عليه وطبقوه في مجالات متنوعة واتخذ أسماءً عديدة[1]، كان اقتحامًا جريئًا، وحصيفًا في الوقت نفسه، لمصاعب مفهوم "الماهية" essence التي لا حصر لها.

لم يَعرِض فتجنشتين لوجود الماهيات على نحوٍ صريح، ولم يتورط قَط في هذا المسلك الوعر. وكل ما أَقَر به هو أن مستخدمي اللغة لا يعرفون أيَّ تعريف/ ماهية للشيء عندما يستعملون اسمَه استعمالاً صحيحًا، وأن معرفة مثل هذا التعريف الماهوي غير ضرورية للاستعمال الصحيح لأية لفظة. وصفوة القول أن دعوى

---

(1) منها: polytypic concept, polythetic concept, cluster concept, open-texture concept.

فتجنشتين لا تعدو أن تكون دعوى "إبستمولوجية" تفيد فقط أن معرفة التعريفات ليست شرطًا للاستخدام اللغوي الصحيح (وليست دعوى "أنطولوجية" تفيد عدم وجود خاصة مشتركة ماهوية). بذلك يؤتِي مفهومُه الجديدُ تأثيرًا "علاجيًّا" من حيث إنه يجعل المشكلات الفلسفية المرتبطة بالماهيات (التعريفات) تختفي تمامًا، ويجعل التعريفات الماهوية "أشبه بتروسٍ قُطِعَت صلتُها بالآلية".

وقد استخدم العلماءُ هذا المفهومَ الجديد في مجالاتٍ بحثية عديدة، مثل البيولوجيا والميثودولوجيا والتاكسونوميا (علم التصنيف) والنوزولوجيا (علم تقسيم الأمراض)، فأسعفهم وأتاح لهم تقدمًا ملحوظًا في فهم هذه المجالات، وأعفاهم من استنفاد جهودهم في غير طائل.

استعارة غزل خيط:

قد لا يكون جوهر الشيء لُبًّا واحدًا فريدًا، مثلما أن الخيط ليس له ليفةٌ واحدةٌ تشكِّل لُبَّه بل "في عملية غزل خيط نحن نلف ليفةً على ليفة. إن قوة الخيط لا تكمن في أن ثمة ليفةً تمتد طوال الخيط كله، بل تكمن في تداخل أليافٍ كثيرة معًا".. ثمة شيء يجري أو ينساب على طول الخيط، وهو التداخل المستمر بين هذه الألياف" (بحوث فلسفية- قسم 67). وهكذا لا يندر أن نصادف عناصر كثيرة قائمة في مفهومٍ ما دون أن ينفرد عنصر واحد منها في تعريفه تعريفًا كافيًا؛ غير أنه إذا نُسِجَت هذه العناصر معًا كالألياف فإنها

تُشَكِّل حقًّا خيطًا قويًّا إذ تُنتِج نموذجًا مترابطًا وواقعيًّا يمكن أن يُدَرَّس ويُعَلَّم.

استعارة السُّلَّم (الذي تُلقِي به بعد أن تكون قد صعدتَ عليه):

يقول فتجنشتين "إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى، وذلك بعد أن يكون قد استخدمها (سُلَّمًا) في الصعود، أي صعد عليها ليتجاوزها. (بمعنى أنه يجب عليه أن يلقي بالسلم بعيدًا بعد أن يكون قد صعد عليه). يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، حينئذ يرى العالمَ بطريقةٍ صحيحة". (رسالة منطقية فلسفية- 6.54)

استعارات فرنسيس بيكون

لا يختلف اثنان في أن فرنسيس بيكون هو واحدٌ من أمراء البيان في كل العصور. يتبين ذلك في كل ما كَتَب، وبخاصة في "المقالات" Essays وفي "الأورجانون الجديد". وقد تَسَنَّم قمةَ النثر الإنجليزي (واللاتيني) مثلما تَسَنَّمَ شكسبير قمة الشعر. وقد بلغ من روعة البيان مبلغاً أغرى البعض بأن ينسب إليه أعمالَ شكسبير المسرحية[1]. وتلك إشاعةٌ تَعكِس حقيقةً بقدر ما تعكس كِذبة: حقيقة أن لغة بيكون لا تقل بلاغةً وروعةً واقتداراً عن لغة شكسبير. وقد ترك لنا بيكون إرثاً كبيراً من المأثورات وجوامع

(1) أول من زعم ذلك هو جيمس ويلموت في أواخر القرن الثامن عشر، وهو قَس إنجليزي من وارويكشاير.

الكَلِم؛ وهو القائل: "المعرفة قوة"، "ليس الإنسانُ إلا ما يَعرِف"، "لا يمكننا أن نحكم الطبيعةَ إلا بإطاعتها"، "الصمتُ فضيلةُ الحمقَى"، "الفرصة تخلق اللص"، "الوجه الجميل توصيةٌ صامتة"، "مَن أشبَعَ غيرَه منه رخص"، "انتقاءُ الوقت اقتصادٌ في الوقت"، "المال أجمل خادم وأقبح سيد"، "الأمل إفطارٌ جيد وعَشاءٌ رديء"...إلخ.

بَرع بيكون في التصوير البلاغي وفي الاستعارة الحية براعةً قلما نجد لها نظيراً في تاريخ الكتابة. انظر، على سبيل المثال، إلى هذه الصور البيانية الدالة:

- "المنطق، الذي وصل للإنقاذ متأخراً وسُقِطَ في يده، يسهم في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة"
- "إنه يلوي بالتجربة حتى تلائم أفكارَه، ويجرها كما يُجَر أسيرٌ في موكب"
- "مِن هذا المَزجِ غير الصحي لا تنبثق فقط فلسفةٌ وهمية، بل ودينٌ هرطقي"
- "الزمنُ يجلب لنا ما هو خفيفٌ منتفخ، ويُغرِق ما هو ثقيلٌ صلب"
- "إن للزمن فَيافيه وقفارَه مثلما لِأصقاعِ الأرض"
- "ولا عجب أنَّ تَقَدُّم الفلسفة الطبيعية قد أُوقِفَ منذ اختُطِفَ الدين، أكبر قوة مؤثِّرة في عقل البشر، بواسطة

جهلِ البعض وحماستهم الهوجاء، وحُمِلَ على أن ينضم إلى العدو"

- "إن أسرار الطبيعة تَكشف عن نفسها تحت مشاكَساتِ الفن أسرعَ مما تَكشف إذا تُرِكَت لشأنها"
- "ينبغي ألا نزوِّد الفهمَ البشري بأجنحةٍ، بل بأثقالٍ مُدَلاة حتى نعقِلَه عن الوثوب والطيران"
- "الكشوف الجديدة يجب أن تؤخَذ من نور الطبيعة، لا أن تُستَرَد من غياهب القِدَم"
- "فصلُ المواد يجب ألا يجرى بالنار بل بالعقل.. علينا باختصار أن ننتقل من فولكان إلى منيرفا...".

وتتميز استعارات بيكون بالخصب والغزارة. ويكفي أن يتأمل المرء في استعارات مثل: "أوهام القبيلة"، "أوهام الكهف"، "أوهام السوق"، "أوهام المسرح"، "صيد بان"، "كرات أتالنتا"، "دار سليمان"، "أطلنطا الجديدة"...إلخ، وكذلك الأسماء التي يطلقها على "الشواهد المُمَيَّزة" مثل: شواهد الشفق، الصولجان، المصباح، البوابة، المسطرة، الطلاق، المضمار، السِّحر، جرعات الطبيعة...إلخ، يكفي أن يتأملها المرء ويدرك كفايتها الدلالية لكي يسَلِّم لبيكون بخصوبة الخيال وعمق الرؤية وجلال الفكر[1].

---

(1) للتعمق في استعارات فرنسيس بيكون انظر كتابنا "أوهام العقل"، وبخاصة الفصل الثالث، دار رؤية، القاهرة، 2016

استعارة السفينة- لأوتو نويرات (في تفنيد النزعة اليوتوبية والراديكالية والتخطيط الشمولي، وفي ضرورة الإصلاح والهندسة الاجتماعية الجزئية[1]):

على كل ثوري حصيف أن يتدبر العواقب الوبيلة التي بانتظار أي مشروع سياسي يبدأ من "رسم" blueprint ثم يريد أن يحققه دفعةً واحدة. تأبَى تضاريسُ الواقع: إنك حيثما شئتَ أن تذهب فلا بديل لك من أن تبدأ من حيث أنت. فالبدء من لا شيء هو أمر محال في السياسة قدر ما هو محال في الإبستمولوجيا أو العلم أو الفنون. فلا يمكن لأي تغيير حقيقي، كمقابلٍ للتغيير الموهوم، إلا أن يكون تغييراً في ظروفٍ قائمة فعلاً. وقد دأب اليوتوبيون على توكيد أنه قبل أن يمكن تغيير هذا الشيء أو ذاك لا بد من تغيير المجتمع ككل: غير أن ما يفضي إليه هذا القول هو أنك قبل أن يمكنك تغيير أي شيء ينبغي أن تغير كل شيء! وهو تناقض واضح. لا يكون للإصلاحِ أن يتحقق إلا بالعمل من خلال المنظومة نفسِها ومن داخل النسق ذاتِه. يقول أوتو نويرات في فقرة صارت مأثورة: "إن البشرَ أشبهُ ببحارة سفينة في عُرض البحر، يمكنهم أن يُصلِحوا أيَّ جزء من السفينة التي يعيشون فيها، ويمكنهم أن يصلحوا السفينةَ كلَّها جزءاً جزءاً، ولكن لا يمكنهم أن يصلحوها كلها دفعةً واحدة[2].

---

(1) piecemeal social engineering

(2) للمزيد عن آثام اليوتوبية الشمولية انظر كتابنا "كارل بوبر- مائة عام من التنوير"، دار النهضة العربية، بيروت، 2002، ص183-192

لم تَعُد اللغةُ الحَرفية هي الأداة الوحيدة للتعبير العلمي، ولم تعد هي الصراط السوِي للوصول إلى الواقع الحقيقي كما كان يُفترَض دائمًا. لقد طالما وَقَرَ في ظن العلماء أن الواقع قائم "هناك" ينتظر مَن يدركه إمبيريقيًّا ثم يصفه باستخدام لغةٍ حَرفِية، حبذا لو كانت كَمِّية. غير أنه بدأ يتكشَّف للجميع، بدءًا من كانت وحتى نيلسون جودمان، أن ما نسميه "واقعًا" هو، في جانبٍ كبير منه، نتاجٌ لِتَشييدِ (بناءٍ) ذهني.

ليس معنى ذلك أن العقل يشيد الأشياءَ من لاشيء؛ بل إن هناك مادة أولية، أو خامة أساسية نعمل عليها ونقوم بتشكيلها، لا بأيدينا أو مخارِطنا، بل بمفاهيمنا واعتقاداتنا وممارساتنا المعرفية. ورأس الأمر هنا أن تحويل المادة الأولية إلى موضوعات معينة، أو لِنَقُلْ إن "إفراد" المادة الخام إلى أشياء، يتطلب إسباغ المفاهيم، أو فرض التصورات، عليها.

وقد ذهب البعضُ بهذه الفكرة إلى حَد الشَّطَط، وقالوا بأن مفاهيمنا واعتقاداتنا المركزية تُشَكِّل العالَمَ "كما نعرفه"، وأن أية فكرة عن عالمٍ موضوعي بشكلٍ مستقل تمامًا عن طريقة معرفتنا له هي فكرة فارغة وعابثة[1].

---

(1) عادل مصطفى، صوت الأعماق، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص270

بِوُسعِ الاستعارة أن تَضُم جميعَ المخططات الدماغية: بدءًا من المخطط الحسي-الحركي الأشد بدائيةً والغَنِي بالاستجابة الوجدانية والأوتونومية، إلى الفئات التصنيفية (الفصائل) العالية التجريد والتنظيم المعرفي. إن القوة الخلاقة للمعرفة التي يتمتع بها التأويل الجيد سوف تزداد فعاليتُها إذا اعتمدَت على الاستعارة في الوقت نفسه. وفي دراسةٍ علمية تستخدم تقنيات التفرس الدماغي الإشعاعي أثبت لاسِن وزملاؤه (1978) أنه عندما يكون مستوى الإثارة منخفضًا فإن النشاط اللحائي يكون محصورًا في منطقة ترابطية حسية واحدة في الوقت الواحد. أما إذا تجاوز الاهتمامُ عتبةً معينةً فإن الدماغ بأكمله يصبح ناشطًا وتتشارك مختلفُ المناطق اللحائية الترابطية. عندئذ يمكن أن يحدث تَعَلُّمٌ دالٌّ ذو ملامح تركيبية. مثل هذه الحالة من الإثارة تتيحها بصفة خاصة التأويلات الاستعارية المُرَمَّزة لغويًا، والتي تطرق مستوياتٍ عديدةً من المعنى بما فيها المخطط الحسي-الحركي المشحون وجدانيًا[1].

وثمة طريقة أخرى للنظر في الأساس النيوروبيولوجي

(1) Lassen, N., Ingvar, D. H., and Skinhoj, E. (1978). Brain function and blood flow, Sci. Amer. 239: 62-71. Cited in Levin, F. M. (1991). Mapping the Mind. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

للاستعارة، وذلك بالنظر إلى التواصل بين نصفي الدماغ. يضطلع النصف الأيسر من الدماغ باللغة التركيبية، والمعرفة، والفئات التصنيفية، والأعداد، والتجريدات- وهو ما نعتبره وظائف العملية الثانوية. أما النصف الأيمن فيضطلع بمعالجة الظواهر البصرية- الحركية: الزمان، المكان، الإيقاع، الكلية، والتنبيه اللمسي. ورغم التعقد الشديد في تقاسم الوظائف بين نصفي الدماغ إلا أن الانقسام الفيزيولوجي الثنائي يبدو أمرًا قائمًا لا مَرَد له. من ذلك أن النصف الأيسر مسئول عن اللغة تَلَقِّيًا وإنتاجًا، أما النصف الأيمن فيعالج الإيقاع أو العَروض والنغمية اللغوية. المخ الأيسر نثري، أما المخ الأيمن فيُضفِي حِسِّيةَ الشعر وموازينَه. وإذا كنا نسمي النصف الأيسر عادةً "النصف الطاغي/ السائد" فما ذلك إلا انعكاسٌ للثقافة الغربية السائدة التي تُثَمِّن التفكيرَ العقلاني والرمزي والقدرة الحسابية.

يبدأ التواصل بين نصفي المخ في مرحلة الرضاع، ولا يكتمل إلا في مرحلة المراهقة عندما تتم "مَلْيَنة" myelination جميع "المسارات الصِوارية" commissural pathways. ولا تحدث مَلينةٌ لـ "الجسم المندَمِل" corpus callosum[1]، وهو أهم وَصلةٍ صوارية بين نصفي الدماغ، حتى سن 3-4 سنوات، وهو العمر المرتبط ببداية المرحلة الأوديبية. ويذهب ليفين إلى أن الصراع

(1) مصطلحات نيورولوجية يعرفها المتخصصون ولا تربك القارئ العام.

النفسي الداخلي قد يكون، في جزء منه، نتاجَ عدم كفاية الاتصال بين شطري المخ.

وقد يُنظَر إلى الاستعارة الفعالة على أنها تُعَوِّض قصورَ الاتصال بين نصفي المخ، فتربط معًا قدرةَ التصنيف الفئوي في النصف الأيسر والحدس الحِسي المباشر للنصف الأيمن. "الاستعارةُ إذن هي بمثابة جسورٍ أو مسارات عصبية تشريحية وظيفية تساعد نصفي الدماغ على التشارك في وظائفهما"[1].

الإدراك اللاجِهَوي amodal perception عند الرضيع

تسهم ملاحظة مرحلة الرضاع المبكرة مع البحث النيوروبيولوجي واللغوي في زيادة فهمنا لِسَطوة الاستعارة: يبدو أن للرُّضَّع قدرةً عامة فطرية على أخذ المعلومات المتلقاة في صنفٍ حِسِّي وترجمته، على نحوٍ ما، إلى صنفٍ حِسِّي آخر .. وربما يكون وجهُ الأمر أن المعلومات تتخطى الصنف أو المسار وتوجد في شكلٍ ما فوقهما لا نعرفه.

المِزاجُ الكئيب، والألوان الداكنة، ومَذاق القهوة "السادة"، والأنغام العميقة لآلة التشيلُّو ــ ربما يوحِي أحدُها بالآخر على نحوٍ ما. وربما يكون شيءٌ شبيهٌ بذلك هو ما تُحدِثُه الاستعارة. إنها تَدمِج معًا الجوانبَ المتباينة للخبرة الحسية وتَسلُك التجريدات في مجالِ

(1) Levin, F. M., Mapping the Mind. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1991, p. 29.

حسي/ خبروي- فتمارس في ذلك نفسَ القدرة على الإدراك غير الجِهَوِي[1].

النشاط الإشاري referential activity

يتعين النشاطُ الإشاري للقول بِمَدَى قدرة هذا القول على وصل المخططات اللفظية والمخططات غير اللفظية للذهن. إن التمثيلات اللفظية والتمثيلات غير اللفظية تُسَجَّل في الذهن في صورة رمزية في منظوماتٍ من المخططات. ولكل من كلتا الشفرتين تنظيمها الداخلي والمستقل؛ غير أنهما متصلتان بشبكة معقدة من الوصلات الإشارية. المنظومة اللفظية هي شفرة لغوية ومنطقية مجردة، على حين أن مخططات المنظومات غير اللفظية مشيَّدة على الخبرة وتعكس الخواص الحسية المشتركة للأشياء. والمخططات العاطفية هي بناءات ضمن المنظومة غير اللفظية مجبولة من عناصر هذا الصنف، التي تشمل الخيال وتمثيلات الحركة وتمثيلات الخبرة الجسمية (الانفعال/ العاطفة). في الحديث العادي فإن التواصل اللفظي لن يصل إلى المخططات غير اللفظية على الإطلاق تاركًا إياها كما هي لم تُمَس ولم تتغير[2]. إنما نريد، في أحيان كثيرة، للألفاظ أن تخترق إلى ما وراء الألفاظ، إلى الصور حيث تقيم الحيوية وتقيم

---

(1) The Vigor of Metaphor In Clinical Practice, Douglas H. Ingram, The American Journal of Psychoanalysis, Vol. 56. No. 1, 1996, p. 26.

(2) Ibid., pp. 31-33.

المشاعر. القولُ العادي مجردٌ وغيرُ قادر، من ثم، على هذه المهمة؛ وعلينا إذاك أن نصوغ القولَ في لغةٍ عالية في نشاطها الإشاري، أي في لغةٍ عينية محددة وجَلِيَّة، والاستعارةُ خيرُ معين في ذلك. فمن شأن الاستعارة، وباقي صنوف المجاز، أن تُجلِي الفكرة وتُحييها، بواسطة المقاربة المزدوجة للتشفير، التي تَلِج إلى العالم اللفظي وغير اللفظي في الوقت نفسه، وتخاطب الفكرَ والعاطفةَ في آنٍ معًا.

بِوُسع الاستعارة أن تقبض على مستوياتٍ عديدةٍ للمعنى في وقتٍ واحد، وتربطَ المعنى المعرفيَّ المجردَ بالمعنى الحِسِّي البدائي المشحونِ بالعاطفة والانفعال، وتَعقِدَ بينهما وَصلاً مُثرياً وتكاملاً صِحياً. والاستعارة إذ تُهيبُ بالخيال الصوَري فهي تَدعَم "الذاكرة البعيدة" وتُنَمِّي الإنتاجَ اللفظي وتَحفِز الفهمَ التكاملي. والاستعارة إذ تَجلِب كلَّ ملحقات المشبَّه به وتَلصِقُها بالمشبَّه فهي تُتيح كَماً معلوماتياً كبيراً بِمَبذولٍ لفظيٍّ صغير. وهي بهذا الاقتصاد الذهني تجعل الفكرَ أبعدَ مَرمَى وأكثرَ طُموحاً[1].

* * *

---

(1) Ibid., p. 17.

الصمت العاطفي

alexithymia

ربما تكون بدايةُ القصة، وطرف الخيط، حين لاحظ بروفيسور بيتر إمانويل سيفنيوس p. E. Sifneos، أستاذ الطب النفسي بهارفارد، وأحد رواد الطب النفسجسمي psychosomatic والعلاج النفسي القصير الأمد، عام 1972، لاحظ أن كثيرًا من مرضى الأمراض النفسجسمية لديهم صعوبة كبيرة في التعبير اللفظي عن عواطفهم، بل عن الشعور بها وتمييزها. وقد وصَفَهم بأنهم alexithymic؛ وهي لفظة تعني حرفيًّا "لا/ كلمات/ للمشاعر"[1]، أي ليس لدى هؤلاء تعبيرٌ لفظي عن عواطفهم؛ واعتبر سيفنيوس هذه السمةَ الشخصية عاملاً مهمًّا في نشأة الأمراض النفسجسمية. وهم من جَرَّاء ذلك لا يستجيبون للعلاج النفسي العميق لأنه يتطلب التبادلَ اللفظي مع المعالج لمناقشة ما يشعر به المريض.

(1) باليونانية a تفيد النفي، lexis تعني "كلمة"، thymos تعني "عاطفة".

وقد تَبَيَّن أن أصحاب هذه السمة الشخصية يتصفون بجملةٍ من الخصائص:

- صعوبة التعرف على الأطياف المختلفة من المشاعر
- صعوبة فهم ما يسبب المشاعر
- صعوبة التعبير عن المشاعر ووصفها
- فقر الخيال
- غياب المُواجَدة empathy أي تَمَثُّل وجدانات الآخرين
- انعدام المتعة أو اللذة anhedonia
- غياب الإبداع وروح الدعابة
- غياب الصلات الحميمة مع الآخرين
- فرط الحساسية للألم الجسدي والإحساسات الجسمية

- الانـــشغال الزائـــد بالجـــسم و "تـــوهم المـــرض" hypochondriasis

الهروب إلى الخارجِ !

أي التفكير النفعي المتوجه إلى الخـارج. وقـد يـسميه الـبعض "التفكير الإجرائي" pensée opératoire[1]، الخالي من المواجـدة والفهم الإمباثي (المُواجِد) للآخرين، واستعمالهم كأدواتٍ لتحقيـق مآربَ عابرة. وقد وصف مارتي و ديموزان ما أسمياه "الشخـصية النفسجـــسمية" psychosomatic personality type، وهـــي شخصية يحدوها التفكيرُ الإجرائي المتجـه إلى هـدف، والخـالي مـن المـشاعر والخيـال. وقـد عقـد ماكـدوجال مقارنـةً بـين الـذهان والألكسيثيميا وقال إنهما آليتان لتحقيق البقاء رغم غياب العَلاقـة: أما الذهاني فهو يهرب إلى الداخل ويعيش في عـالمٍ ذاتـوي مقطـوع الصلة بالواقع الخارجي. وأما الألكـسيثيمي فهـو يهـرب إلى العـالم الخارجي شـاهرًا تفكـيرَه الإجرائـي النفعـي بـدون ذاتيـةٍ وبـدون عواطـف، وقـد يكـون ناجحًـا جـدًّا في عملِـه وصـاحبَ تفكـيرٍ استراتيجي سديد.



تتألف الاستجابة العاطفية البشرية من ثلاثة مكوِّنات:

---

(1) operative thinking, operational thought.

- مكوِّن نيوروفسيولوجي neuro-physiological
- مكوِّن سلوكي تعبيري behavioral-expressive
- مكوِّن معرفي خبروي cognitive-experiential

تتضمن الألكسيثيميا قصورًا في المكوِّنين الثاني والثالث، إذ يعاني المصابون بها صعوبةً في المعالجة المعرفية لعواطفهم وفي التعبير عنها سلوكيًا. أما المكوِّن الفسيولوجي فيبدو أنه قائمٌ يمكن تَبَيُّنه بقياس العلامات الفسيولوجية للعواطف من قبيل التعرق وسرعة ضربات القلب .. إلخ، مما يدل على أن العواطف موجودة على هذا المستوى البدائي ولكن الشخصَ غيرُ واعٍ بها على المستوى الذهني وغير قادر على التعبير عنها.

وبتعبيرٍ نيوروبيولوجي تطوري يمكننا القول بأن الصلات في هذه الحالة مقطوعة بين الدماغ الحشوي visceral brain (أو "الدماغ الشَمِّي" rhinencephalon) البدائي الأقدم تطوريًّا والدماغ الحديث اللفظي word brain؛ ومن ثم فإن طريقَ الدفعات الشعورية مسدودٌ ولن يتاح لها أن تمر، صُعُدًا، إلى عملية المعالجة الرمزية في الأجزاء الأرقى من الدماغ، بل ستبقى مرتهنةً في المستوى الحَشَوِي وتجد لها تعبيرًا مباشرًا فِجًّا من خلال المراكز الأوتونومية.

تُعَد الألكسيثيميا "سمةً شخصية" نزوعية تتمثل في وجود قصور في المعالجة الذهنية للعواطف واضطراب في التنظيم

الوجداني. وقد ترتبط باضطرابات أخرى عدا الاضطرابات النفسجسمية: قد ترتبط بالاكتئاب، واضطراب الضغوط التالية للصدمة النفسية، وبالإدمان، واضطرابات الأكل.

ومن حيث إن المشكلة الرئيسية في الألكسيثيميا هي قصورٌ في تنظيم الوجدان فقد افترض الباحثون أن الألكسيثيميا تشكل عاملَ خطورةٍ طويلَ الأمد من اختلال توازن الجهاز العصبي المستقل والجهاز العصبي الهرموني. وهناك عدد من الدراسات التي بَيَّنَت أن الألكسيثيميا ترتبط بزيادة مستويات النشاط السمبتاوي والنشاط القلبي الوعائي على نحو مستدام. كما أشارَت الدراساتُ المناعية القليلة التي أُجرِيَت إلى أن الألكسيثيميا ترتبط بضعف الحالة المناعية.

تَضَخُّم الإحساس الجسدي:

وُجِد أن مرضى الألم المزمن لديهم مستويات عالية من الألكسيثيميا، وأن الألكسيثيميا ترتبط بالشكوى الزائدة من الأعراض الجسمية. وبينت الدراسات أن الألكسيثيميا ترتبط بزيادة الحساسية للألم المحدَث تجريبيًّا، وأن الذين يعانون منها يستقبلون الإشارات الآتية من الجسم بطريقة شاذة بحيث يدركون التنبيهَ الخفيف كتنبيهٍ شديد. فاضطرابات الجهاز الهضمي الوظيفية بصفة خاصة، مثل متلازمة الأمعاء العصبية[1] IBS، حيث

(1) ما كان يُعرَف في السابق بـ "القولون العصبي".

الأعـراضُ المَعِديَّـة والمعويـة المزمنـة غـيرُ مـصحوبة بـاختلالات بيوكيميائية، ترتبط كثيرًا بالألكسيثيميا. وقد تبين أن الألكسيثيميا ترتبط بنشاطٍ زائد في لحاء الجزيرة insular cortex، مما يسبب زيادة حدة الألم.

يعني ذلـك أن المـصابين بالألكـسيثيميا يـدركون الألم إدراكًـا شديدًا على المستوى البدائي، وقد لا يستطيعون إدراكَه على مستوى تجريدي تصوري. وهو مما يدعم فرضية قصور النمـو الوجـداني في الألكسيثيميا. هم، إذن، يدركون المكوِّن الحسي:

- إدراكًـا زائـدًا يـصحبه نـشاطٌ زائـد في المنـاطق الإدراكيـة الحشوية مثل لحاء الجزيرة
- وإدراكًا ناقصًا على المستوى الذهني يصحبه نشاطٌ قليل في المناطق المنظِّمة والمعالِجة للألم مثـل اللحـاء قبـل الجبهـي prefrontal cortex

نخلص من ذلك إلى أن الخلل في الألكسيثيميا يكمـن في عـدم اكتمال مرحلة النمو المعرفي من عملية التنظيم العاطفي، ممـا يـسمح بتحرير شكلٍ بدائي من الخبرة العاطفية، من قبيل الاستثارة العاليـة للإحساسات الجسمية.

ذلك أن الوجدانات تلعب دورًا مهمًّا في تخفيـف الاسـتجابات الفيزيولوجية الداخلية وفي التكيف مع البيئـة؛ وقـد يـؤدي قـصور النمو في التراكيب العصبية العاطفية إلى الزيادة المفرِطـة للحـساسية

الجسمية وإلى السلوك غير الصحي، وقد تكون هذه آليةً تربط الألكسيثميا بالاضطرابات النفسجسمية.

من هنا يمكننا أن نفهم ما ذهب إليه هنري كريستال Henry Crystal (وإن لم نتفق معه كل الاتفاق) من أن الألكسيثميا هي بمثابة نكوص regression: فالشخص بدلاً من أن يعبر لفظيًّا عن مشاعره فإنه يهرب إلى مرحلة مبكرة من النمو حيث المشاعرُ والأفكار والجسم أشياءُ ماتزال غيرَ متمايزة. في هذه الحالة الطفلية قبل-اللغوية "تطفو" المشاعر في كل الجسم خِلْوًا من أي محتوى معرفي. وهي، إن شئتَ الدقة، ليست مشاعرَ بالمعنى التام بل إحساسات. إن ما يحدث عندما يصبح الشخص ألكسيثيميًّا وينكص إلى هذه الحالة هو أن اللغة تعجز عن أن تملأ خانةً من وظائفها الحيوية: اللغة لا تعود تحرر المشاعرَ من الجسم وتدمجها في نظام الرموز[1]؛ اللغة لا تعودُ تَصرِفُ العواطفَ من قنوات المادة وتَصُبُّها في محيط اللغة.

عملية اتخاذ القرار المسترشدة بالتقييم العاطفي

من الحقائق التي تضاد ما دَرَجنا عليه وأَلِفناه أن العواطف تُدرِك وتَعرِف، وأنها، في حالتِها السوية، تُعِينُ الفكرَ ولا تبهظه،

(1) Fredrik Svenaeus: Alexithymia: A Phenomenological Approach, Philosophy, Psychiatry & Psychology 6.2 (1999) 71-82.

وترشده إلى القرار الصحيح في المواقف الحرِجة والملتبسة حيث لا وقت للحسابات ولا متسع للمنطق.

في تجربة شهيرة قام بها أنطونيو داماسيو وزملاؤه من جامعة لُوَا لتقييم عمليات اتخاذ القرار القائمة على الاستدلال المسترشد بالعاطفة، والتي صارت تُعرف بـ Lowa gambling task (أي المهمة الرهانية بجامعة لُوا)، وضع داماسيو أمام المفحوصين (وكانوا من المصابين بتلف في اللحاء الحجاجي الجبهي وفاقدي الوعي بالعواطف، في مقابل مجموعة ضابطة من الأسوياء)، وضع أمامهم أكوامًا من بطاقات اللعب يختارون منها، ومع كل بطاقة يمكن للاعب أن يكسب أو يخسر نقودًا، بحيث إن هناك أكوامًا سيئة تُغرِي بمكسب كبير غير أنها باهظة الخسارة، وأكوامًا حسنة متواضعة المكسب غير أنها هينة الخسارة.

كان المشاركون الأسوياء يسارعون في البداية بالاختيار من الأكوام السيئة ولكنهم سرعان ما "يدركون" أمرَها على نحوٍ لاشعوري ويغيرون استراتيجيتهم ويتحولون إلى الأكوام الحسنة دون وعيٍ منهم بالسبب. وقد بين داماسيو أنه قد حدث للأسوياء تفاعل فسيولوجي مرتبط بعواطف قوية حينما اختاروا الاختيار الخطأ فاجتَنَبوه. ليس المنطق هو الذي أنبأهم بأنهم يختارون الاختيار الخطأ وإنما أنبأتهم إشاراتٌ عاطفية من الجسم مرتبطة بخبرات سابقة مشابهة للموقف الحالي.

أما فاقدو العواطف فقد استمروا في الاستراتيجية الخاطئة

وفشلوا في أن يكيفوا قرارهم وفقًا لما هو أجدَى. وقد بَيَّن التصوير الدماغي أنهم يُبدون نشاطًا أقل في اللحاء قبل الجبهي الإنسي medial prefrontal cortex، ونشاطًا زائدًا في الـ caudate[1] (وهي منطقة مرتبطة بالاختيار المندفع). وعليه فإن الآلية العصبية في الألكسيثيميا أكثر نشاطًا على المستوى الفزيولوجي الحركي لمنظومة الاستجابة العاطفية وأقل نشاطًا على المستوى المعرفي الخبروي.

الطفل الرضيع مثال للألكسيثيميا وكيفية تجاوزها

قلنا إن الألكسيثيميا هي قصورٌ في التمثيل الذهني للعواطف؛ فالإحساساتُ الجسمية والحالاتُ الذهنية غيرُ متصلة اتصالاً كافيًا. ويبدو أن الألكسيثيميا هي الأصل! وأن كل كائن بشري يمر بمرحلة من الألكسيثيميا خلال فترة الرضاعة. فالطفل الرضيع لم تتكون لديه هيراركية (تَراتُبِيَّة) الحالات العقلية، وهذه الأخيرة لم ترتبط بعدُ بمفاهيم أو كلمات؛ فهو يتعامل مع العالم الخارجي من خلال جسمِه: فعندما يجوع يشعر بألم في المعدة، وإذا كان خائفًا أن تتركه أُمُّه يشعر بضيق في الحلق وتنساب الدموعُ من عينيه. وفيما بعد يكون التعبير عن الرغبة والغضب أيضًا من خلال الإحساسات الجسمية. ثم تأتي المرحلةُ العمرية التي يتوجب عليه فيها أن ينظم إدراكاته في كلٍّ متناسق، وأن يدرك أن الآخرين لديهم

(1) المُذَنَّبة.

عواطفُ مشابهة، ويجد شفرةً مشتركة أو رمزًا مشتركًا للتعرف عليها في نفسه وفي الآخرين حتى يصير فردًا اجتماعيًّا لديه القدرةُ على التأمل والتفكير[1].

ويلعب الوالدان دورًا مهمًّا في هذا التطور. فالأم توجه الطفلَ مستخدمةً الكلمات في مَسِير الطفل نحو التعقل؛ فهي تسأله هل أنت جوعان؟ هل أنت حزين؟ وتوجه هذه الأسئلة بطريقة من شأنها أن تمنح أسماءً للأحاسيس الجسمانية التي يشعر بها الطفل بطريقة يمكنه بها التعرف عليها بالكلمات. وتمر المعلومات في دماغ الطفل خلال المناطق القائمة على استقبال العواطف مثل الجهاز الحُوفي limbic system (الموجود في عمق الدماغ) إلى مراكز التصنيف والتأمل ومناطق اللغة والإدراك السمعي الموجودة في لحاء الدماغ أي الجزء الخارجي من الدماغ. بذلك يتكون لدى الطفل "بنك عاطفي" جيد، أي ذخيرة عظيمة من الأحاسيس المرتبطة بالكلمات والأفكار والذكريات. أما إذا حُرِم الطفل من هذه العملية النهائية لأي سبب، كأن يكون الوالدان مصابَين بالاكتئاب أو بخلل في الشخصية أو بالألكسيثيميا وبالتالي لا يعطيان مفاتيحَ لفظيةً كافية للطفل لكي تصحبَ الأحاسيسَ التي يشعر بها، فإنه سوف يعاني من نقص شديد في محصول الكلمات التي يتعرف بها على العواطف، وصعوبة بالغة في التعرف على

(1) سطوة العواطف. دافيد ساندر (محرر)، ترجمة د. طلعت مطر، دار رؤية، القاهرة، 2017، ص277

الطيف الوجداني والعاطفي لديه ولدى الآخرين، وقد يشير إلى أحاسيسه الجسمية للتعبير عما يشعر به من عواطف، غيرَ قادرٍ على إدخال هذه الأحاسيس في عالَمِ التمثيل العقلي، عالَمِ اللحاء الدماغي، عالَمِ اللغة[1].

أنالوجي مفيد: العَمَى اللحائي

في أثناء الحرب العالمية الأولى سُجِّلَت ملاحظةٌ لافتة: وهي أن الجنود المصابين في مؤخرة الرأس كانوا غير قادرين على الرؤية وإن كانوا يستطيعون تفادي الرصاصات المتجهة صوبَهم بنجاح! تبين عندئذ أن هؤلاء الجنود قد أُصيبوا في منطقة معينة من لحاء المخ هي "اللحاء البصري الأولي" primary visual cortex الكائن في الفص القَذالي occipital lobe للمخ؛ وكانوا يقولون إنهم لا يرون أي شيء، غير أنهم قادرون على استبانة هدفٍ متحرك!

إن وظيفة اللحاء البصري الأولي هي تكوين تمثيل واعٍ لما يراه المرءُ (فأنت إذ تَعِي برؤية هذه الصفحة فإن منطقة اللحاء البصري الأولي لديك تنشط). ولكن العصب البصري يرسل أيضًا إشارات إلى مناطق بصرية أخرى من الدماغ- منطقة V5 التي تتفاعل مع الحركة. تُسَمَّى هذه الحالة "العَمَى اللحائي" cortical blindness، وهو مثال لحالة مرضية يمكن فيها للمرضى إدراك عنصر من بيئتهم دون أن يكونوا على دراية واعية به. إنهم يبصرون دون أن يعوا

(1) المرجع السابق، ص 278

ذلك. وتحدث هذه الظاهرة أيضًا مع حاسة الشم (العمى الشمي blind smell) حيث يقول المرضى إنهم لا يستطيعون شم أي شيء غير أنهم قادرون على المائدة أن يختاروا بسهولة ذلك الصنف الذي يفضلون. وثمة مرضى آخرون لا يعون أحاسيس اللمس (العمى اللمسي blind touch) في أطراف أصابعهم غير أنهم قادرون على الإمساك بالأشياء وإحكام قبضتهم عليها بحيث لا تنفلت منهم.

هذه مماثلةٌ analogy جيدة يمكن أن تقربنا من فهم ظاهرة الألكسيثيميا: فالمصابون بالألكسيثيميا لديهم عواطف (على المستوى الفسيولوجي)، غير أن لديهم من الشذوذات في تراكيب المخ اللحائية وتحت اللحائية ما يعوق إدراكَ حالاتهم العاطفية. من ذلك أن الشخص من هؤلاء قد يَمثُل على المنصة أمام النظارة لإلقاء كلمة أو محاضرة أو ما شابه، فيتعثر في لحظةٍ ما ويتورد وجهه ويرتعش جسده وتتسارع دقات قلبه وينساب العرق على جبهته، إلا أنه يقول إنه لا يشعر بأي شيء ولا يعرف بماذا يشعر! وبالمماثلة مع العمى اللحائي أُطلِق مصطلح "عمى الشعور" (عمى العاطفة) blind feel لوصف الألكسيثيميا[1].

المنطقة الدماغية المسئولة

ما هي إذن المنطقة (أو المناطق) الدماغية المسئولة عن الألكسيثيميا؟ ما هي المنطقة التي تساعد الإنسان على الوعي

---

(1) المرجع نفسه، ص280-281

بالعاطفة بنفس الطريقة التي تعمل بها المنطقة البصرية الأولية والتي إذا أصيبت بالتلف فإنها تسبب العمى اللحائي أي عدم الوعي بالأشياء التي نراها؟

الحق أنه ليست هناك إجابة نهائية قاطعة عن هذا السؤال في الوقت الحالي. والبحث يجري على قدم وساق لكشف ذلك، مستخدمًا شتى تقنيات التصوير العصبي الحديثة. والشيء المؤكد الوحيد هو أن الآلية النيوروبيولوجية المتبطِّنة للألكسيثيميا شديدة الإلغاز والتعقيد؛ كما أنها ليست آليةً خَطِّيةً بسيطة، بل جدلية مركبة، فيها أخذٌ ورَد، ودمجٌ وتراتب. ويكفينا في هذا المقام أن نعرف أن اللحاء الحزامي الأمامي anterior cingulated cortex يلعب الدور الأكبر في مسار عملية الوعي بالعواطف؛ فهو الوسيط الموصِّل بين الجهاز الحوفي limbic system (وهو مصدر العواطف الخام) واللحاء المخي قبل الجبهي prefrontal cortex (وهو موقع التمثيل الذهني، أو الفهم العقلي، أو الوعي، بالعواطف). ومن شأن أي خلل وظيفي في هذا المسار أن يفضي إلى الألكسيثيميا.

وبِحَسبِنا أيضًا في هذا المقام أن ندرك أن ثمة آلية نيوروبيولوجية تتوسط هذا الصمت العاطفي، مثلما أن هناك آلية نيوروبيولوجية تتوسط أية وظيفة سيكولوجية أخرى وأي اضطراب آخر، وأنها من التعقيد والجدلية بحيث لا يُرجَى أن يكون لها علاج دوائي حاسم في الوقت الحالي، وأن أوقَعَ مقاربةٍ لِعلاج الألكسيثيميا هي العلاج النفسي وبخاصة العلاج الجمعي.

البُعد الثقافي للأمر

يعتمد بناء الحصيلة اللغوية للمرء على البيئة المحيطة المباشرة وكذلك على الثقافة culture السائدة واللغة المحلية. تستخدم الجماعات البشرية جميعها أنساقًا معقدة من التصنيف تقَسِّم بها الأشياءَ وتُدرِجها في فئاتها المقدَّرة. وتجسد كلُّ لغة من اللغات البشرية مثلَ هذا النسق. وتتفاوت اللغاتُ في ثرائها التصنيفي لشتى المجالات. فلدى الإنجليزية والفرنسية مثلاً أنساقٌ شديدة التفصيل لتصنيف الألوان بينما تفتقر بعض اللغات الأخرى إلى مثل هذا الثراء اللفظي في مجال الألوان[1].

وليس من المستغرب أن لدى الإسكيمو مئات الكلمات لما نسميه نحن ببساطة "الثلج". هذا لا يعني أننا غيرُ مدركين للأشكال المختلفة للثلج، فنحن قد ندرك بصورةٍ عامة الفروقَ بين أشكال الثلج على اختلاف قوامه، وبين أحجام القشور الثلجية وألوان السماء المتوافقة معها، ولكننا لم نَصُغ كلَّ هذه الأشكال والفروقات في كلمات متعددة كأهل الإسكيمو. فنحن بالنسبة لهم مصابون بـ "ألكسيثيميا ثلجية". وينطبق ذلك على كل مجالات التخصص: فلدى خبراء النبيذ oenologists، مثلاً، عشرات من الكلمات لوصف النبيذ، والعبارات التي يستخدمونها ستبدو لا

(1) انظر فصل "النسبية اللغوية"، في كتابنا "صوت الأعماق- قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس"، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص177-221

معنى لها لرجل الشارع. ولكن إذا قام الأخير مع الوقت بربط الكلمات أو الصور الذهنية مع كل صفة من صفات النبيذ، فسوف ينتهي به الحال إلى إدراك الصفات الدقيقة للنبيذ[1].

يعني ذلك أن تعقُّد اللغة وتعقُّد الفكر يمضيان متضافرَين يتقَوَّى أحدُهما بالآخر. ليس هذا فحسب، فقد تحَدَّث الكثيرون عن الاختلاف المميز لغويًا بين الثقافات من حيث ذخيرة الانفعالات الواردة أو "مخزون العواطف" repertoire of emotions: فمن المفترض أن الطبيعة تزود كل كائن بطاقمٍ من الاستجابات الانفعالية الشديدة العمومية التي تُعِينه على التكيف والبقاء، معبِّرةً عن أحكامٍ إجمالية عما هو خطر وما هو مرغوب .. إلخ. هذه المنظومات الشديدة التعقد والنوعية من الأحكام المتجسدة التي نطلق عليها "العواطف" emotions هي بناءاتٌ تشكلها اللغةُ من المخزون الأساسي غير المُشَكَّل. يعني ذلك أن المرء إذ يتعلم لغتَه المحلية وشروطَ استخدامها الصحيح إنما يكتسب "المخزون العاطفي" المحلي[2]، وأن ثراءه العاطفي يرتبط جزئيًا بثراء لغته.

---

(1) سطوة العواطف، ص289

(2) Harré R., and Kruasz, M., Varieties of Relativism, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996, pp. 11-12.

انظر أيضًا كتاب "صوت الأعماق" سالف الذكر، ص194-221، لتفصيل ما لهذه النسبية اللغوية وما عليها.

العلاج: امنح اللغة

لعله قد تبين لنا الآن بوضوح كبير أن الافتقار إلى اللغة العاطفية هو لُب الباثولوجيا في حالة الألكسيثيميا. وعليه يكون العلاج، ببساطة، هو تقديمُ هذه اللغة، وتزويدُ المريض بمعجمٍ عاطفي ثري، وضَخُّ هذا المعجم من خلال العلاج الجمعي.

لقد سبق أن قلنا إن العلاجَ النفسي التقليدي غيرُ مُجْدٍ مع مرضى الألكسيثيميا لأنه يعتمد على تفاعلِهم العميق مع المعالج والتبادل اللفظي معه لمناقشة ما يشعرون به، وهو شيءٌ متعذِّر مع هؤلاء. إن العلاج النفسي "ينزلق منهم كما ينزلق الماء على ريش بطة". ولكي نساعد المريض على أن يخرج من صمته العاطفي فإن علينا أن نمنحه لغة. والعلاج الجمعي في الوقت الحالي هو أنجع علاج في هذا الشأن، لأنه يقدم مَحضِنًا طبيعيًّا لذلك أشبهَ بما يقدمه الوالدان والبيئة للطفل الرضيع.

في هذا الجو العلاجي الجمعي يُشَجَّع المريض على التعبير عن مشاعره بطريقةٍ مسرحية باستخدام الإيماءات. وفي البداية لا يعرف المريضُ أية إيماءة ينبغي عليه أن يستخدمها للتعبير عن عاطفة معينة في أعماقه. فقد يشير إلى بعض العلامات الأولية للعواطف: فالغضب مثلاً يرتبط بانقباض عضلات الوجه، وقبضة اليد كذلك يمكن أن تعبر عن الغضب. وشيئًا فشيئًا يستطيع المريض أن يتعرف على العواطف المرتبطة بالإيماءات ويمنحها رموزًا لغوية.

إن الدراسات المتعلقة بالألكسيثيميا تثبت أن العواطفَ تُعَلَّم وتُكتَسَب. إن لها أساسًا غريزيًا؛ فالطفل تمتلئ عيناه بالدموع حين يشعر بالخوف عندما تتركه أمه. ولكن العواطف تُعالَج فيها بعد بواسطة الدماغ. وتتكون شبكةُ اتصال بين الأماكن الغريزية في الدماغ والقشرة العليا (اللحاء cortex) لكي يصير واعيًا ومدركًا لطبيعتها. وخطوةً خطوة تتكون حصيلةٌ من الكلمات والحالات النفسية تتقابل مع الأحاسيس المدرَكة.

هذا هو العمل الذي يقوم به الطفل حينما يتعلم أن يجد، أو يتعرف، أو يتذكر، أو يعيد معايشة، أو يتنبأ ذهنيًا، بحالاته العاطفية الخاصة. وهذا ما يجب على مريض الألكسيثيميا أن يفعله (متأخرًا بعضَ الشيء). إن عليه أن "يُعِيد" recapitulate في المحضن العلاجي الجمعي ما يفعله الطفلُ في محضن الحياة. إنها عملية صعبة وطويلة المدى: يجمع العلاج الجمعي بين الأشخاص الأصحاء والمرضى الذين يبحثون عن حالات عاطفية مشتركة. فالأشخاص الأصحاء يصفون عواطفَهم بالألفاظ، والأشخاص المرضى يدركون مع الوقت ومع ملاحظة الارتباط أن هذه العاطفة أو تلك، التي تعتمل في داخلهم، لها اسم، ويمكن التعبير عنها والتواصل بها. وبمرور الوقت تزداد حصيلتُهم من المفردات والأدوات التي تعرفوا عليها للتعبير عن عواطفهم. وفي الوقت نفسه، وعلى نحوٍ اطِّرادي، تزداد عواطفُهم دقةً وتنوعًا، ويزداد معها فهمُهم لعواطف الآخرين.

* * *

الألكسيثيميا والإدمان

قلنا إن المصابين بالألكسيثيميا محرومون من قنوات الاتصال بين مراكز العواطف البدائية (الجهاز الحوفي) والمراكز اللحائية العليا للوعي والفكر واللغة، الأمر الذي يجر وراءه عواقبَ فادحة ومصاعب شخصية وبينشخصية مثل فقر الخيال وضعف الحدس والمواجدة empathy والانفصال العاطفي وضعف التواصل وفقدان المتعة والإشباع الحياتي. فقد وُجِد أن نسبةَ الإدمان بين مرضى الألكسيثيميا أكبرُ من نسبتها في المجتمع الكلي. ويبدو أن هؤلاء الأشخاص يلجئون إلى تعاطي العقاقير لِقدح زناد عواطفهم والتغلب، مؤقتًا، على الإحباط الذي يلازمهم من جراء عجزهم عن التعرف على شتى العواطف. فتناول العقاقير قد يستعيد مستوى النشاط اللازم في المناطق الدماغية المسئولة عن خبرات اللذة.

تذييل: الفن والأدب حصانةٌ من الألكسيثيميا وعلاج[1]

«وبدلاً من أن يقولب الطبيعةَ، كالساحر أو العالِم، فإنه يُعيد صياغةَ الطبيعةِ الإنسانية. فهو بالأغاني والصور يَرأَب الصَّدعَ الذي يقع دوماً بين الإنسان الواحد وبقيةِ الخَلق»

ألكسندر إليوت

---

(1) عن كتابنا "دلالة الشكل- دراسة في الإستطيقا الشكلية وقراءة في كتاب الفن"، دار رؤية، القاهرة، 2014، ص126-128

للفن آثارٌ نفسية واجتماعيةٌ هائلة: فالفن يغير شخصيتَنا وتجربتَنا في المجالات غير الاستطيقية للحياة، ويجعلنا أكثرَ حكمةً وسمواً، ويعمِّق رؤيتَنا لذواتنا وذوات الآخرين. إن للفن وجهاً موضوعياً أساسياً وبُعداً "بينذاتياً" intersubjective يدخل في صميم ماهيته. فالفن اقترابٌ لا اغتراب، ولقاءٌ معقودٌ وموعدٌ مضروب. إن المبدِع والمتلقي "متضايفان" correlatives (كالأستاذ والتلميذ، والزوج والزوجة، والأب والابن ..إلخ) يأخذ كلٌّ منهما من الآخر حقيقتَه ومعناه. بل إن البشر جميعاً في اللحظة الإستطيقية يَغدون ذَوباً من تضايفٍ عام وامتزاجٍ كلي.

إن الفن يُطلِعنا على ديناميـاتنا النفسية وديناميات الآخرين، ويعتقنا من "مركزية الذات" egocentrism ويُؤَهِّلنا للاندماج العاطفي أو "المواجدة" empathy أي القدرة على اتخاذ الإطار المرجعي للآخرين بسهولةٍ ويسر، ومشاركتهم وجداناتِهم مشاركةً حقيقيةً مُبَرَّأةً من إسقاطاتنا الخاصة. الفن هو أقدرُ ضروب النشاط البشري تعبيراً عن التواصل بين الأفراد وبين الأجيال وبين الأمم، لأن الوَجد الاستطيقي لا يُحِده الزمانُ ولا تَرُده الحدودُ الجغرافية. إنه انعتاقٌ من كل صنوف المركزية وانطلاقٌ من كل كهوف التعَصُّب والتَحَزُّب والتحيز، وأذانٌ للأرواح بأن تَنعَطِف وتأتلف، وتتقاسم رحابةَ الوجود.

والفن بوظيفته المعرفية يفتح لنا مغاليقَ العالم الوجداني. فإلى جانب العلم الذي يزيد من تمكننا الفكري والتصوري من العالم،

فإن الفن يزيد من تمكننا الإدراكي والانفعالي. فبفضل كُتَّاب من طراز شكسبير وبروست أمكننا أن نفطن إلى دقائق سيكولوجية ما كان لنا أن نراها، وبالتالي نحسها، لولا قدرتهم على اقتناصها والتعبير عنها. وبفضل مصوِّرين من طراز سيزان ومانيه تَعَلَّمنا كيف ننظر إلى الأشياء ونلاحظ العالم، وكيف ننتشي بالتحامنا بالوجود والتقائنا بماهية الأشياء. ومهما أمدنا العلمُ من معرفة عن حقائق العالم الخارجي، سنبقَى بحاجة إلى الفن لكي يزودنا بمعرفة عن عالمنا الداخلي وفضاءات أعماقنا السحيقة .

أقترح، بناء على ذلك، أن يكون الفن (والأدب) علاجاً لبعض المصابين بالألِكيِثيميا alexithymia ، أي عدم قدرة المرء على فهم مشاعره ووصفها ومعالجتها (processing)، وما يصحب ذلك من مصاعب شخصية وبينشخصية: مثل فقر الخيال وضعف الحدس والمواجدة والذكاء الانفعالي، والانفصال العاطفي وضعف التواصل وفقدان اللذة والإشباع الحياتي، بالإضافة إلى تحول هذه المشاعر المختلطة والمُهَوَّشة وغير المتميزة وغير المترجَمة _ تحولها إلى الجسد في صورة اضطرابات نفسجسمية psychosomatic وآفات جسدية حقيقية؛ فمن المعروف أن العجز عن تنظيم الانفعالات معرفياً (عدم إدراكها وتمييزها وعرفانها وتصنيفها وبالتالي تنظيمها والتعامل معها) يرفع وتيرة الجهاز العصبي المستقل autonomic nervous system والجهاز العصبي الهرموني neuroendocrinal system على نحو مستدام، مما يؤدي إلى المرض الجسمي. لكأنها

الطوفان المختلط لم يجد له قناةً سيكولوجية تتـولاه فـاقتحم الجسدَ يدمر ويُتلِف، أو كأن المشاعر المجهولة لم تجد لها ترجمة سـيكولوجية فاضطُرَّت إلى الترجمة الجسدية الموبِقة! إلى هذا الحد إذن تبلـغ أهميـة شكسبير وبروست، وشوبان وموتسارت، وسيزان وجوجان؟! إلى هذا الحد يكون لزوم الفن وضرورته.



ممارسةُ الموسيقى

أم نحتُ الدماغ؟[1]

نغمٌ يُفَتِّرُ أوصالاً ويثير كوامنَ ويَفُكُّ مَغاليق. ويَلِجُ في النفس إلى إغوارٍ سحيقةٍ، ويُراطِنُها بِلُغَتِها التي لا نعرفها، فتجيبُهُ بِرِقَّةٍ كأنها تعني "هو ذاك"

---

(1) Catherine Y. Wan and Gottfried Schlaug: Music making as a Tool for Promoting Brain Plasticity across the Life Span, Neuroscientist. 2010 Oct: 16(5): 566-577

ثمة تغيراتٌ تحدث في الدماغ كنتيجةٍ لتفاعلِنا مع البيئـة. وقـد تَبَيَّن أنه من المهد إلى اللحد تظل الوصلات بين خلايا الـدماغ تعيـد تنظيم نفسها استجابةً لاحتياجاتنا المتغيرة، الأمر الذي يتيح لنـا أن نتعلم من خبراتنا المختلفـة ونتكيـف معهـا. يُقـال لهـذه التغـيرات "اللدونـة العـصبية" neuroplasticity أو المطاوعـة الدماغيـة. اللدونة صفة تنظيمية أساسية للدماغ البشري. وقد طالما ترسَّـخَت لدينا قناعة بأن الدماغ جهاز ثابت ونهائي يكتمل تشييدُه بعـد فـترة نمو مبكرة وحاسمة ولا يقبل بعدها أي تعـديل أو تغيـير. غـير أن لدينا الآن براهين دامغة على أن الـدماغ لديـه القـدرة عـلى تعـديل تنظيمه البنائي والوظيفي طوال الحيـاة استجابةً لتغـيرات المُـدخَل البيئي. هـذه اللدونـة الدماغيـة تتـبطَّن النمـو والنـضج الطبيعـي، وتتـبطن عمليـة تعلـم المهـارات واكتـسابها، وعمليـات الـذاكرة، والتشافي من الإصابة.

نعم كان الظن السائد عقودًا طويلةً هو أن الدماغ قد مُنِحَ عددًا محدَّدًا مـن الخلايا التي تموت ببـطء كلما تقدمنا في العمر ولا يمكن

تعويض الخلايا التي ماتت. غير أن هذا الاعتقاد قد تبَيَّن خطؤه، وتَبَيَّن أن الدماغ قادر طوال مراحل العمر على أن يعيد تنظيم نفسه وتكوين وصلات جديدة (اللدونة)، بل قادر على أن يخلق خلايا عصبية جديدة (التخَلُّق العصبي neurogenesis). يُعَد "التخلق العصبي" تصورًا مثيرًا حقًّا، لأنه إن صَحَّ فهو يتيح إمكانية استبدال الخلايا العصبية التي تموت، ويفتح آفاقًا جديدة لِعلاج العَتَه، وللتعافي من الإصابات الدماغية.

كان سانتياجو رامون إي كاجال Santiago Ramon y Cajal (أبو علم الأعصاب) هو أول من تحدث عن "اللدونة العصبية" في بدايات القرن العشرين؛ فقد أدرك أن الدماغ، بعكس الاعتقاد السائد في ذلك الوقت، يمكنه أن يغير نفسه حتى بعد أن يبلغ المرء مرحلة الرشد.

وبخلاف الحاسوب الذي يتلقى تجديدات كل حين في عتاده الرخو ولا يملك أن يغير شيئًا في عَتادِه الصلب، فإن بوُسع الدماغ أن يتلقى تجديدات في عتاده الصلب بالإضافة إلى تجديدات العتاد

الرخو: فما تنفك تتكون فيه مسارات شتى وأخرى تنهدم، ومازال تتخلق فيه سُبُلٌ وأخرى تزول.

صناعة الموسيقى ولدونة الدماغ

يقدم الموسيقيون نموذجًا ممتازًا لِدراسة تأثير التدريب الحسي الحركي على الدماغ. ذلك أن الموسيقى تقتضي ممارسَها خبرةً مكثفة لِحواس متعددة وللجهاز الحركي في الوقت ذاته، وتقتضيه المثابرةَ على التدريب فترةً طويلة من حياته تبدأ عادةً في سنٍّ مبكرة. يكتسب الموسيقِيُّ الربطَ بين أفعالٍ حركيةٍ وأصواتٍ محددة ونماذج بصرية بِعَينِها (النوتة الموسيقية) بينما يتلَقَّى تغذيةً راجعةً حسيةً مستمرة. من شأن هذا الربط أن يقوِّي الوصلات بين المناطق السمعية والمناطق الحركية بالدماغ (الحُزمة المقوسة arcuate fasciculus على سبيل المثال)، فيما يُنَشِّط مناطقَ الدمج المتعدد الأنماط (كالتي حول التَّلَم داخل الجداري intraparietal sulcus). ولدينا ما يدل على أن تدريب هذه الشبكة العصبية قد يُنتِج تأثيرات عابرة للنمط على العمليات السلوكية أو المعرفية الأخرى التي تعتمد على هذه الشبكة. واللدونة في هذه الشبكة قد تفسر لنا بعضَ التحسنات الحسية-الحركية والمعرفية التي وجدناها مرتبطة بالتدريب الموسيقي. قد تومئ هذه التحسنات إلى أن بالإمكان اتخاذ التدريب الموسيقِي كعلاج، أو كوقاية، من الاضطرابات النيورولوجية والنمائية، وكذلك الاضطرابات المرتبطة بتقدم السن.

تعود فكرة أن التدريب الموسيقِي يحفز اللدونة الدماغية إلى

بدايات القرن العشرين، عندما صرح رامون إي كاجال بأن الخبرة الموسيقية تصاحبها تغيراتٌ تشريحية بالدماغ: "كلنا يعلم أن قدرة عازف البيانو على تقديم أداء للعمل الجديد تتطلب سنواتٍ طويلة من التدريب الذهني والعضلي. ولكي نفهم هذه الظاهرة الهامة فلا بد أن نتقبل أنه، بالإضافة إلى تدعيم المسارات العضوية السابقة التأسيس، فإن مسارات جديدة تتخلق بواسطة تَفَرُّع، ونمو، التشجرات والزوائد المحورية للخلايا العصبية"[1].

تفرض صناعة الموسيقى مطالب على الجهاز العصبي لا مثيل لها، وتؤدي إلى تضامٍّ قوي للإدراك الحسي والفعل الحركي، تضطلع به مناطق حِس وحركة ودمج متعدد الأنماط منبثة في الدماغ. يتطلب العزفُ على آلة مجموعةً من المهارات تتضمن قراءةَ منظومةٍ رمزية معقدة (النوتة الموسيقية) وترجمتَها إلى نشاطٍ حركي متتابع بكلتا اليدين يعتمد على تغذية راجعة لإحساساتٍ متعددة، وتطويرَ مهاراتٍ حركية دقيقة مرتبطة بدقة زمنية، وتَذَكُّرَ فقراتٍ موسيقية طويلة، وارتجالا وفقَ أبعادٍ موسيقية معطاة. والحق أن البحث خلال العقدين الأخيرين قد أثبت أن التدريب الموسيقي المكثف يمكن أن يُحدِث تغيرات لدونية في الدماغ النامي والدماغ الراشد أيضًا.

(1) Ramon y Cajal S, Pasik P, Pasik F. Texture of the nervous system of man and the vertebrates. Springer-Verlag; New York: 1999 (Original work published in 1904), p. 541.

لقد تَبَيّن أن الانخراط في النشاط الموسيقي يشكّل تنظيم الدماغ النامي، بل يُحدِث أيضًا تغيرات باقية حتى بعد اكتمال نمو الدماغ. ذلك أنه بمقدور الدماغ الراشد أن يجترح تعديلات مستمرة، ومن شأن هذه الحقيقة المستجدة أن تُلهِم بأنماطٍ من العلاج التأهيلي الهادف إلى إحداث تغيرات لدونية للتغلب على ضروب العجز الناجمة عن الإصابة الدماغية. فالموسيقى في هذا الصدد قد تكون وسيطًا ملائمًا؛ فهي توصل معلومات بصرية وسمعية وحركية إلى شبكةٍ دماغية متخصصة تتألف من مناطق دماغية جبهية وصدغية وجدارية. تتداخل هذه المناطق مع الشبكة المسماة "منظومة النيورونات المرآتية" mirror neuron system. والموسيقى فضلا عن ذلك تثير العواطف وتحفز التواصل والتفاعل بين الأشخاص. وهي تشمل بتأثيرها الجهاز الحوفي limbic system فتُدرَك كنشاطٍ مُبهِج، الأمر الذي يزوّد ممارسيها بدافعية مستمرة للانخراط في برنامج تدريب موسيقي مكثف.

التأثيرات الدماغية والسلوكية للتدريب الموسيقي في الأطفال

الدراسات العَرضية (القطاع العرضي)

من الحق أن الدراسات الطولية هي الأمثل لِتَقَصّي انتقال المهارة؛ وذلك لأن تَحسُّن الأداء من جَراء الممارسة الموسيقية هو شيء يمكن توثيقه بسهولة داخل الشخص نفسه. إلا أن معظم الدراسات البحثية اليوم هي دراسات عرضية (قطاع عرضي). من الصعب، في أحوال كثيرة، أن نستقي من هذه الدراسات العرضية

استدلالات قوية عن تأثيرات التدريب الموسيقي على الأداء المعرفي. ذلك أن الأطفال المدربين موسيقيًا لديهم من الأصل وضعٌ اجتماعي أعلى، أو تعليم أرفع، أو دافعية أشد، أو بيئة منزلية أكثر مساندة، أو درجة ذكاء أعلى، مما قد يفسر بعض المزايا المعرفية الملاحَظة في الموسيقيين الأطفال، وهي مزايا قائمة سَلَفًا وليست مكتسبة بفضل التدريب الموسيقِي.

ورغم ذلك فإن الدراسات العرضية تمثل نقطة بدء جيدة تمهد الطريق للدراسات الطولية، إذ تستكشف هذه الدراسات العرضية الفوائد الممكنة للتدريب الموسيقي، وتشير إلى المناطق التي قد يقويها التدريبُ الموسيقي، ثم تقوم الدراسات الطولية ببحث التأثيرات العِلِّيَّة. فالدراسات الطولية هي الحاسمة في النهاية في تحديد الإسهام النسبي لكل من "الطبيعة" nature و "التنشئة" nurture في نمو المهارة وفيما إذا كانت الفروق بين المجموعتين، المدَرَّبين وغير المدَرَّبين، هي نتيجة تدريب طويل الأمد أم هي بسبب عوامل مسبقة، موجودة من الأصل، تَجتَبِي إحدى المجموعتين وتحدو بها إلى أن تكتسب مهارات معينة. إنه حقًّا أمرٌ غير واضح: هل يؤدي التدريب المبكر والطويل إلى تغيرات دماغية (فرضية التنشئة)، أم ان الموسيقيين الخبراء يولَدون ولديهم دماغٌ غيرُ عادي (فرضية الطبيعة) يتيح لهم أن يُبَرِّزوا في مهمة تتطلب مهارات متخصصة للغاية؟

من شأن تعلُّم العزف على آلة موسيقية منذ الطفولة أن يُحدِث

تغيرات في تنظيم الدماغ. وكانت أول دراسة لِفَحص الفروق التشريحية بين دماغ الموسيقيين ودماغ غير الموسيقيين هي دراسة شلوج وزملائه عام 1999 التي كشفت أن حجمَ الجزء الأعلى من الجسم المندمل corpus callosum لدى الموسيقيين أكبرُ منه لدى غير الموسيقيين[1]؛ وهو كشف أكدته بحوثٌ أخرى استخدمت مقاربات منهجية أخرى.

يلعب الجسمُ المندمل دورًا مهمًّا في التواصل بين النصفين الكرويين للدماغ، ذلك التواصل الذي يتبطن عمليةَ تنفيذ التتابعات الحركية المعقدة لليدين. وقد وُجِد أن الجسمَ المندمل لدى مَن بدأ التدريبَ في سن مبكرة (سبع سنوات أو أقل) أكبرُ منه لدى من بدأ التدريب على كِبَر. والأمر نفسُه ينسحب على حجم المنطقية الحركية motor area من لحاء الدماغ، فهو أكبر لدى الموسيقيين وبخاصة في النصف الكروي الأيمن من الدماغ، ربما بسبب سنواتٍ من التدريب الحركي اليدوي الذي تتحمل فيه اليد غير السائدة (اليسرى عند أغلب البشر) العِبءَ الأكبر. ووُجِد كذلك أن حجمَ المنطقة الحركية لدى مَن بدأ التدريبَ في سن مبكرة أكبرُ منه لدى من بدأ التدريب متأخرًا.

ثمة منطقة بالدماغ تمثل حركة اليد والأصابع تقع في التلفيف قبل المركزي precentral gyrus على شكل حرف أوميجا مقلوبًا.

---

(1) Schlaug G., et al. Increased corpus callosum size in musicians. Neuropsychologia. 1995a; 33: 1047-55.

هذا المَعلَم التشريحي وُجِدَ أكثر بروزًا على النصف الكروي الأيسر لدى عازفي الكيبورد، وأكثر بروزًا على النصف الكروي الأيمن لدى عازفي الوتريات. ذلك لأن عزف الكيبورد يضع على اليد اليمنى عِبئًا أكبر من اليسرى بينما العِبء الأكبر في عزف الوتريات يقع على اليد اليسرى. هذا الفرق التشريحي يتسق مع فرضية التنشئة nurture hypothesis (تاركًا احتمالا باهتًا بأن يكون الفارق التشريحي الطبيعي دافعًا للعازف نحو دراسة الآلة التي توافق تكوينَه التشريحي المسبق وداعمًا لِتَفَوقِه فيها).

وقد أشارت دراساتٌ أخرى إلى فروق أخرى بين الموسيقيين وغير الموسيقيين في مناطق دماغية مثل منطقة المستوى الصُّدغِي planum temporale أو اللحاء السمعي الثانوي secondary auditory cortex (مع ميلها الزائد إلى اليسار لدى مَن بلغوا في الاحترافية حَدَّ تميز "النغمة المُطلَقة"[1] absolute pitch.

ثمة فروق في مناطق أخرى تشمل تلفيف هسل Heschl gyrus أو اللحاء السمعي الأولي primary auditory cortex، ومنطقة بروكا Broca's area، والتلفيف الجبهي السفلي inferior frontal gyrus. وتزداد هذه الفروق وضوحًا كلما كان التدريب الموسيقي مبكرًا وأكثر تكثيفًا.

---

(1) أي القدرة على تميز النغمة الموسيقية تميزًا مباشرًا دون الاستعانة بنغمة مرجعية أو سياق نغمي.

ومن الفروق المثيرة أن التدريب الموسيقي المكثف قد يرتبط بتمدد في التمثيل الوظيفي لخرائط الأصابع أو اليد. فقد وُجِد مثلا أن التمثيل الجسدي-الحِسي لِأصابع عازفي الوتريات أكبر منه لدى غير الموسيقيين، كما أن هذه الظاهرة كانت أكثر بروزًا بالنسبة للإصبع الخامسة (الصغرى/ الخنصر) التي قلما تُستعمَل لدى غير الموسيقيين؛ كما أن هذا البروز لدى العازفين المبكرين يكون أكبر بالنسبة للتمثيل اللحائي للخنصر اليسرى (التي يُعَوَّل عليها أكثر من اليمنى لدى عازفي الوتريات).

وجملة القول هنا أن التدريب الموسيقي والتعرض المكثف للمنبهات الموسيقية قد يؤدي إلى تضخم التمثيل التشريحي في المناطق الجسدية الحِسية والسمعية بالدماغ.

كل ما ذكرناه آنفًا يتعلق بالمادة الرمادية أو لحاء الدماغ. فماذا عن المادة البيضاء أو الألياف العصبية؟ لقد وُجِدت كذلك فروق تتعلق بالمادة البيضاء. من ذلك أن هناك تغيرات واضحة في حجم الحزمة المقوسة arcuate fasciculus لدى الموسيقيين. والحزمة المقوسة هي مسارٌ من الألياف العصبية السمعية-الحركية ذو أهمية حاسمة في ترسيم خريطة الأصوات مع الأفعال الحركية. لقد وُجِد أن هذه الحزمة المقوسة متضخمة في كلا النصفين الكرويين عند مَن تلَقّى تدريبًا موسيقيًا مبكرًا كثيفًا، كما وُجِد أن تضخمها في الناحية اليمنى أكبر لدى عازفي الوتريات (إذ يُعَوِّلون على اليد اليسرى أكثر من اليمنى).

انتقال المهارة skill transfer

قد يكون لِتقوية الوصلات بين مناطق الدماغ، وللتغيرات اللدونية في مناطق الدمج المتعدد الإحساس multisensory integration regions، قد يكون لها تأثير خارج مجال الموسيقى. ثمة أدلة متزايدة تشير إلى وجود تأثيرات للتدريب الموسيقي مفيدة للنمو المعرفي في الأطفال. تتيح لنا هذه الدراسات أن نفهم كيف يمكن للخبرة الموسيقية أن تنحت الدماغَ النامي، وما إذا كان التدريب الموسيقِي يؤدي إلى تقوية القدرات في المجالات الأخرى، أو ما نسميه "انتقال المهارة" skill transfer. ثمة انتقالٌ قريب للمهارة وانتقالٌ بعيد: أما القريب فهو انتقالٌ إلى مهارة مماثلة بعضَ الشيء للتدريب الموسيقِي، وأما البعيد فهو انتقال إلى مهارة لا تشبه التدريب الذي تَم.

الانتقال القريب:

لقد طالما لوحِظَ تأثير التدريب الموسيقِي على الإدراك السمعي وعلى القدرات الحركية الدقيقة. لقد سَجَّلَت الدراساتُ العرضية أن الأطفال المدرَّبين موسيقيًا لديهم قدرة أكبر من غيرهم على تمييز النغمة والإيقاع، وعلى إدراك المحيط النغمي melodic contour، وعلى التتابع الحركي السريع للأصابع.

الانتقال البعيد:

ثمة دراسات، وإن تكن عرضيةً في معظمها، سجلَت تـأثيراتٍ في مجالات الأداء المكاني، واللفظي، والرياضياتي، وكذلك في درجة الذكاء العام. يرى بعض الباحثين أن التدريب الموسيقي يمكن أن يقوِّي مهارات التفكير المكاني لأن القدرة على قراءة التدوين الموسيقِي تتطلب تمثيل النغمات على سلسلة من الخطوط والمسافات. غير أن هناك دراسات لا تدعم ذلك فيبقى تدعيمُ الموسيقَى للمهارات المكانية أمرًا فيه نظر.

وثمة توازٍ بين الموسيقى واللغة يوحِي بأن التدريب الموسيقِي قد يؤدي إلى تقوية القدرات اللفظية. وقد يستفيد الأطفالُ ذوو الاضطرابات اللغوية بصفةٍ خاصة من التدريب الموسيقِي المكثف. ثمة دراسات استخدَمَت التصوير بالرنين المغنطيسي الوظيفي سَجَّلَت تنشيط منطقة بروكا (الخاصة باللغة) أثناء مهام الإدراك الموسيقِي، وأثناء المهام الموسيقية النشِطة كالغناء، وحتى أثناء العزف المتخيَّل على آلة. كما أن وجود شبكة مشتركة للكلام والغناء يدعم، فيما يبدو، المكونات الحسية-الحركية لكل من الكلام والغناء.

الحق أن عددًا من الدراسات قد سجلت ترابطًا بين المهارات الموسيقية والمهارات اللغوية: ففي دراسة أنفاري وزملائه عام 2002 وُجِد ارتباط موجب بين إدراك النغمة وبين الوعي

الفونيمي وقدرات القراءة في الأطفال[1]. وفي دراسة جاكوبسون وزملائه عام 2003 وُجِدَ أن التدريب الموسيقِي الطويل الأمد يحسِّن التذكر اللفظي[2]. وفي تحليل بَعدِي meta analysis لـ 25 دراسةً عرضية، وُجِد ارتباط بين التدريب الموسيقِي وقدرات القراءة[3].

ثمة دراسات سجلت درجة ذكاء أعلى لدى الأطفال الذين تلقوا تدريبًا موسيقيًا. في دراسة شيلنبرج عام 2006، على سبيل المثال، تَبَيَّنَ أن الانخراط في الممارسة الموسيقية في الطفولة ينبئ بالأداء الأكاديمي وبدرجة الذكاء في المستوى الجامعي. وقد تَثَبَّتَ الباحثُ من هذا التأثير حتى بعد أن احتاط من عوامل من قبيل دخل الأسرة ومستوى تعليم الأبوين. ثمة إذن ما يدعم الفرضية القائلة بأن لِدروس الموسيقى تأثيرات على النمو الفكري[4].

---

(1) Anvari S H, et al. Relations among musical skills, phonological processing, and early reading ability in preschool children. J Exp Child Psychol. 2002; 83: 111-30.

(2) Jakobson L S, et al. Time tagging: a key to musicians' superior memory. Music Percept. 2003; 20: 307-13.

(3) Butzaloff R. Can music be used to teach reaing? J Aesthet Educ. 2000; 34: 167-78.

(4) Schellenberg E G. Long-term positive associations between music lessons and IQ. J Educ Psychol. 2006; 98: 457-68.

وفي دراسة للانتقال القريب والبعيد كليهما قام شلوج وزملاؤه (2005) بعقد مقارنة بين مجموعة من الأطفال تتراوح أعمارهم من 9-11 عامًا ممن تدربوا على العزف نحو أربع سنوات، وبين مجموعة من غير المتدربين ممن هم في نفس الفئة العمرية والوضع الاجتماعي والاقتصادي ..إلخ. سجل شلوج وزملاؤه فروقًا بين المجموعتين في القدرات المعرفية والتنظيم الدماغي. فقد كان أداءُ العازفين أفضلَ كثيرًا في المهام السمعية والحركية واللفظية، وكذلك في التفكير التجريدي والمهارات الرياضياتية. ومن حيث الفروق الدماغية فقد وجدوا أن حجم المادة الرمادية أكبر لدى العازفين في اللحاء الحسي-الحركي وفي الفص القَذالي. وباستخدام الـ fMRI أبدَى العازفون نشاطًا أكبر في مهام التلفيف الصدغي العلوي، والتلفيف الجبهي السفلي الخلفي، والتلفيف الجبهي الأوسط- تلك المهام المتعلقة بالتميز الميلودي والإيقاعي. تومئ المشاركة الأقوى للمناطق الجبهية السفلى والوسطى لدى العازفين إلى زيادة قدرتهم على دمج الإشارات الصوتية مع المعلومات الحسية الحركية الأخرى. كما أن هذه المناطق تتداخل مع منظومة النيورونات المرآتية التي تضم نيورونات تعمل عند مشاهدة الفعل وعند أداء نفس الفعل أيضًا[1]، فالطالب الموسيقي مثلا يتعلم بأن يلاحظ المعلمَ أو

(1) Lahav A, et al. Action representation of sound: audiomotor recognition network while listening to newly acquired actions. J Neurosci. 2007; 27: 308-14.

المايسترو، وبأن يصغي إلى الأصوات التي تنتج عن ضروبٍ معينة من الحركة، وبأن يقيّم الأصوات التي يُصدِرها هو، المصاحبة أحيانًا لِأصواتٍ يصدرها عازفون آخرون، وبأن يترجم الرموز البصرية إلى صوت. وصفوة القول أن نشاط النيورونات المرآتية أثناء الإدراك الموسيقِي يكون أقوى لدى الموسيقيين منه لدى غير الموسيقيين.

الدراسات الطولية

من الانتقادات التي يمكن أن توجَّه إلى دراسات القطاع العرضي أن الفروق المسبقة في تنظيم الدماغ وفي المهارات المعرفية (وليس التدريب الموسيقِي بحد ذاته) ربما تكون من وراء بعض أوجه التفاوت بين الموسيقيين وغير الموسيقيين. ولِدراسة هذا الاحتمال أجرى شلوج وزملاؤه (2005) تقييمًا لِأطفالٍ بين الخامسة والسابعة قبل بدء دروس العزف الموسيقِي، وضاهوا بين نتائج هؤلاء ونتائج مجموعة ضابطة مساوية لهم في العمر والوضع الاجتماعي والاقتصادي ودرجة الذكاء اللفظي. لم توجد بين مجموعة العزف والمجموعة الضابطة فروق دماغية مسبقة دالة، معرفية أو موسيقية أو حركية أو بنيوية. ومن ثم فمن المستبعد أن يكون الأطفال الذين يختارون العزف على آلة موسيقية يفعلون ذلك لأن لديهم مجموعة غير عادية من المهارات المعرفية أو من أنماط التنظيم الدماغي؛ إنما الأرجح أن تكون الفروق الملاحظة بين

الأفراد المدرَّبين موسيقيًا وأفراد المجموعة الضابطة هي بسبب التعلم المكثف وليس بسبب علاماتٍ بيولوجية مسبقة تَسِم المَلَكةَ الموسيقية.

لقد زودتنا الدراسات الطولية بأدلة متآزرة على تأثيرات كلا الانتقال القريب والانتقال البعيد. فقد أبدى الأطفال الذين تلقوا دروسًا موسيقية تحسنًا أكبر مما أبداه أطفال المجموعة الضابطة المساوين لهم من حيث التميز السمعي النغمي والإيقاعي، ومن حيث القدرة على النقر المتزامن مع ميترونوم، ومن حيث التتابع الحركي الدقيق. أما بصدد تأثيرات الانتقال البعيد فقد أبدى الأطفالُ المدربون موسيقيًا قدرات عالية في الذاكرة اللفظية؛ فبعد سنة من تدريب العزف أبدى الأطفال الذين داوموا على التدريب الموسيقِي تحسنًا أكبر في الذاكرة اللفظية، بينما لم يتحسن أولئك الذين انقطعوا عن التدريب[1]. وفي دراسة أخرى أبدى الأطفال الذين شاركوا في برنامج تدريب موسيقي (غناء جماعي أو عزف كيبورد جماعي) لمدة 36 أسبوعًا زيادة في درجة الذكاء مقارنةً

---

(1) Ho Y C, et al. Music training improves verbal but not visual memory: cross-sectional and longitudinal explorations in children. Neuropsychology 2003; 17: 439-50.

بأطفالٍ لم يتلقوا دروسًا إضافية أو تلقوا دروسًا مسرحية فقط[1].

وفي دراسة أخرى سجل الأطفال الذين يعانون من ديسلِكسيا dyslexia (خَلَل القراءة) نهائية وتلقوا برنامجًا تدريبيًا يتضمن تصاحبات بصرية-سمعية (بما فيها استخدام النوتة الموسيقية) تحسنًا في المهارات الكتابية[2]. وفي دراسة أخرى سجل مورينو وزملاؤه (2009) أن الأطفال الذين تلقوا دروسًا موسيقية لمدة ستة أشهر أبدوا تحسنًا في قدرات القراءة والإدراك اللغوي، بينما لم يلاحَظ مثل هذا التحسن في الأطفال الذين تلقوا دروسًا في الرسم[3].

وهناك أدلة أكثر إثارة تأتي من جانب الدراسات الطولية التي تقيس التغيرات الحادثة في تشريح الدماغ عبر نقاطٍ زمنية منفصلة من جراء الممارسة الموسيقية. فقد وجد هايدي وزملاؤه (2009)

(1) Schellenberg E G. Music lessons enhance I Q. Psychol Sci. 2004; 15: 511-4.

(2) Kast M, et al. Computer-based multisensory learning in children with developmental dyslexia. Restor Neurol Neurosci. 2007; 25: 355-69.

(3) Moreno S, et al. Musical training influences linguistic abilities in 8-year-old children: more evidence for brain plasticity. Cereb Cortex. 2009; 19: 712-23.

أن أطفالا في السادسة من العمر أبدوا تغيرات دماغية بنيوية بعد تلقيهم تدريبًا موسيقيًا لمدة 15 شهرًا، وذلك في مناطق مثل التلفيف قبل المركزي precentral gyrus، والجسم المندمل corpus callosum وتلفيف هسل Heschl gyrus. وقد سجلوا ارتباطًا بين هذه التغيرات الدماغية وبين أدائهم في مهام سمعية وحركية متنوعة[1]. تشير هذه النتائج بصفة عامة إلى أن اللدونة يمكن أن تحدث في المناطق الدماغية التي تتحكم في وظائف حسية ضرورية لِعَزف آلة موسيقية. تومئ المرونة التي يتمتع بها الدماغ النامي إلى أن التدخلات التي تستهدف مناطق حسية متعددة يمكن أن تُيَسِّر اللدونةَ لدى الأطفال ويمكن أن تُستخدَم في علاج اضطرابات نمائية معينة.

لدونة الدماغ ممكنة لدى الراشدين

أثبتت الدراسات الحديثة أن اللدونة التي يُحدِثها التدريب ليست مقصورة على الدماغ النامي؛ فحتى في الدماغ الراشد يمكن لِلاعتماد الزائد على مهارة معينة، أو على جزء من الجسم، أن يؤدي إلى تعديلات بنيوية (في الدماغ). من ذلك أن ماجيري وزملاءه (2000) وجدوا أن سائقي التاكسي (بحكم طبيعة عملهم

---

(1) Hyde K L, et al. Musical training shapes structural brain development. J Neurosci. 2009; 29: 3019-25.

ومتطلباتـه) يكـون الحُـصَينُ الخلفـي posterior hippocampus لديهم أكبرَ منه لـدى أفـراد المجموعـة الـضابطة مـن غـير سـائقي التاكسي، وأن مقدار الزمن الذي يقـضيه سـائقُ التاكـسي في مهنتـه يحدد الزيادةَ المتوقعة في حجم الحُصَين[1].

وقد سُـجِّلَت تغـيرات تـشريحية بالـدماغ في دراسـات طوليـة بحثت تأثيرات التعلم المكثف لِمهارةٍ ما على الـدماغ الراشـد. ففـي دراسـة أجراهـا دراجانـسكي وزمـلاؤه (2004) أبـدى أفـرادٌ في العشرين من عمـرهـم زيـادةً في حجـم المـادة الرماديـة في المنطقيـة الصدغية الوسطى midtemporal area عقبَ التدريب اليومي على التلاعـب بـالكرات juggling لمـدة ثلاثـة أشـهر (عـلى أن هـذه التغيرات زالت بعد ثلاثة أشهر أخرى من ترك هذا التـدريب)[2]. وقد سُجِّلِت نفس النتائج في دراسة أجراها بويكي (2008) لنفس التدريب لدى أفراد مسنين في الستين من عمرهم[3].

---

(1) Maguire E A, et al. Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers. Proc Natl Acad Sci USA. 2000; 97: 4398-403.

(2) Draganski B, et al. Neuroplasticity: changes in grey matter induced by training. Nature. 2004; 427: 311-2.

(3) Boyke J, et al. Training-induced brain structure changes in the elderly. J Neurosci 2008; 9: 7031-5.

وفي دراسة أخرى أجراها دراجانسكي وزملاؤه (2006) على طلبة انخرطوا في جلسات دراسية يومية لمدة ثلاثة أشهر استعدادًا لِامتحانٍ طبي، أبدى الأفراد زيادة في حجم المادة الرمادية في المناطق الجدارية الخلفية والحُصَين[1]. هذه الدراسات مجتمعةً تُثبِت مرونةَ الدماغ الراشد، بمعنى أن التدريب المكثف على المهارات في مرحلة الرشد يمكن أن تُحدِث تكيفات بنيوية تتيح للدماغ أن يستوعبَ مطالبَ البيئة.

التدريب يمكن أن يُبَطِّئ وتيرةَ التدهور المعرفي عند المسنين

تقترن الشيخوخة بفقدانٍ متزايد للوظيفة في مجالات متعددة تشمل الإدراكَ الحِسي والعِرفان (cognition) والذاكرة والتحكم الحركي. ورغم أن لدونة الدماغ تحدث طوال العمر فإن درجة اللدونة تتناقص مع تقدم العمر. يتجلى ذلك بوضوح في دراسات التعافي من إصابات الدماغ؛ فالإصابة أثناء الطفولة تُخَلِّف عجزًا (سلوكيًّا ومعرفيًّا) أقلَّ شدةً من إصابةٍ مساوية لها أثناء الرشد (رغم أن التعافي يظل ممكنًا في الدماغ الراشد).

---

(1) Draganski B, et al. Temporal and spatial dynamics of brain structure changes during extensive learning. J Neurosci. 2006; 26: 6314-7.

وقد تَبَيَّنَت الحدودُ النهائيةُ في لدونة الدماغ في دراسات نيوروفسيولوجية: فقد أظهرَت دراسات على الرئيسيات غير البشرية أن 35٪ من المحاور العصبية axons والنيورونات تختفي فيما بين ذروة النماء وبين الرشد. وفي حالة الكائنات البشرية فإن الكثافة المشتبكية للراشد هي 60٪ فقط من الكثافة القصوى التي يصل إليها الفرد أثناء النمو[1]. وقد بينَت الدراساتُ أن الأداء الحركي الحِسي (مثل زمن رد الفعل، وسرعة الحركة، والتناسق الحركي) ينحدر مع تقدم العمر. وبالإضافة إلى الانحدار السلوكي سَجَّل عددٌ من الدراسات انخفاضًا في حجم الدماغ الجبهي مع تقدم العمر. إن تَنَكُّس أنسجة الدماغ والتدهور المعرفي قد يمثلان مسارًا محتومًا لِعملية الشيخوخة السوية.

وقد أُجرِيَت بضعُ دراسات لِتِبيان تأثيرات التدريب المكثف على الدماغ المُسِن. من ذلك ما سَجَّلَه سلَمِنج وزملاؤه (2002) من أن الموسيقيين المارسين لديهم حجمٌ أكبر للمادة الرمادية في التلفيف الجبهي السفلي الأيسر left inferior frontal gyrus بالمقارنة بغير الموسيقيين المساوين لهم فيما عدا ذلك[2]. وقد وُجِدَ أن

---

(1) Huttenlocher P R, Decourten C. The development of synapses in striate cortex of man. Hum Neuroliol. 1987; 6: 1-9.

(2) Sluming V, et al. Voxel-based morphometry reveals increased gray matter density in Broca's area in male symphony orchestra musicians. Neuroimage. 2002; 17: 1623-22.

غير الموسيقيين لديهم نقصانٌ دالٌّ في الحجم الكلي للدماغ وفي مناطق مثل اللحاء قبل الجبهي الظهري-الجانبي dorsolateral prefrontal cortex و التلفيف الجبهي السفلي الأيسر left inferior frontal gyrus، وهو نقصان لم يشاهَد عند الموسيقيين. من ذلك يبدو أن الموسيقيين أقل تعرضًا للتنكسات الدماغية المرتبطة بالسن، ويُفترَض أن ذلك من جراء نشاطِهم الموسيقي اليومي.

وكثيرًا ما يصاحب عمليةَ الشيخوخة نقصٌ في جدول الأنشطة، الأمر الذي يُفضِي إلى إهمال (لااستعمال) شامل للدماغ. يميل الناس كلما تقدموا في العمر إلى الإقلال من الأنشطة التي تقتضي جهدًا ذهنيًّا، وبخاصة في حالة التقاعد؛ وهذا التناقص في النشاط قد يؤدي إلى مزيد من التدني في قدرات التعلم والتذكر عند المسنين. ثمة أبحاث تدعم فكرة أن التدهور المعرفي المرتبط بالسن يمكن أبطاؤه أو إيقافه أو حتى عكسه، من خلال تدريبات أو أنشطة جيدة التصميم. تشير الدراسات إلى أن المواظبة على الأنشطة المعرفية في الشيخوخة تُحِد من خطر الاضطرابات المعرفية من مثل العَتَه. وفي دراسة طولية قام بها فيرغيس وزملاؤه (2003) تم بحث الإسهام النسبي لِأنشطة معينة في إبطاء عملية التدهور المعرفي. كان المشاركون في البحث شيوخًا فوق الخامسة والسبعين من العمر. وقد جرت متابعة حالتهم لمدة خمس سنوات. فوُجِد أن

أولئك المشاركين الذين واظبوا على عزف آلةٍ كانوا أقل عُرضةً للعَتَه من الذين لا يعزفون آلة. كما وُجِد أن هذا الأثر الوقائي لِعزف الموسيقَى أقوى من أثر الأنشطة المعرفية الأخرى من مثل القراءة أو الكتابة أو حل الكلمات المتقاطعة. أما الأنشطة الجسمانية، من قبيل المشي والسباحة .. إلخ فلا يبدو أنها عادت بأي فائدة وقائية من حدوث العَتَه[1].

لكي يُجِدَّ المسنون من التأثيرات الضارة للشيخوخة على وظيفة الدماغ فإنهم بحاجة إلى الانخراط في أنشطة حِسية ومعرفية وحركية جَهِيدة ومكثفة. يعني ذلك أن البرنامج التدريبي الذي يقصد إلى تيسير اللدونة الدماغية بالتحديد أو الذي يُشرِك مناطقَ دماغيةً متعددة (وبخاصة المناطق الجبهية وقبل الجبهية) قد يقاوم العواقب السلبية لِلتَبطُّل المقترن بالشيخوخة. وبين الأنشطة القَمِينة بتنبيه الإدراك وحفظِه تأتي ممارسة الموسيقى في الصدارة. وقد أجرى بجوس وزملاؤه (2007) دراسةً لِتَقَصِّي التأثيرات المفيدة لِعَزف الموسيقى في الشيخوخة؛ فقَسَّموا، عشوائيًّا، عددًا من المسنين (من عمر 60-80) الذين لم يسبق لهم أي نشاط موسيقِي إلى مجموعتين: المجموعة الأولى تلقت 6 أشهر من دروس بيانو مكثفة

(1) Verghese J, et al. Leisure activities and the risk of dementia in the elderly. N Engl J Med. 2003; 348: 2508-16.

تتألف من درس لمدة نصف ساعة كل أسبوع وممارسة العزف على حِدة لمدة ثلاث ساعات على الأقل كل أسبوع. ولم تتلَقَّ المجموعةُ الثانية (الضابطة) شيئًا من ذلك. بعد هذه الفترة من التدريب الموسيقِي أبدى المشاركون (المجموعة الأولى) تحسنًا على اختبارات الذاكرة العاملة وسرعة الإدراك الحِسي والمهارات الحركية، في حين لم يُظهِر أفرادُ المجموعة الضابطة مثلَ هذا التحسن[1].

ملاحظات ختامية

ثمة دلائل متزايدة على التأثيرات الإيجابية لِمارسة الموسيقَى على الدماغ وعلى الوظائف المعرفية. يتضمن العملُ الموسيقِيُّ مزيجًا من الوظائف الحِسية والمعرفية والحركية. وقد تؤدي مزاولةُ الأنشطة الموسيقية إلى تحسن الأداء في المجالات المعرفية المرتبطة بها؛ على أن تأثيراتها على المجالات البعيدة عنها تظل بحاجة إلى مزيد من الإيضاح.

تؤثر المارسةُ الموسيقية على وظائف لا صلة لها بالموسيقى. وأحد التفسيرات الممكنة لذلك هو اللدونة الانتقالية العابرة للمجال أو النمط cross-modal transfer plasticity، وتعني أن

(1) Bugos J A, et al. Individualized piano instruction enhances executive functioning and working memory in old adults. Aging Ment Health. 2007; 11: 464-71.

ممارسة الموسيقى تؤدي إلى تغيرات في المناطق الدمجية المتعددة الأنماط (مثل المناطق المحيطة بالتَّلَم الداخل-الجداري intraparietal sulcus). لقد وُجِد أيضًا أن منطقة التَّلَم الداخل-الجداري هي منطقة التمثيل العصبي لكل العمليات والتمثيلات العددية. وعليه يمكن للتكيفات في المناطق الدماغية المتضمَّنة في المهام الموسيقية أن يكون لها تأثير على الأداء الرياضياتي، بسبب المصادر العصبية المشتركة بالقرب من التلفيف الداخل-الجداري التي يمكن أن تكون مضطلعة بمعنى الرموز والتناول الذهني للتمثيلات الرمزية. لقد قدمنا هنا أدلة دامغة على حدوث اللدونة الدماغية من جراء التدريب الموسيقِي، مع تغيرات تكيفية غير مقصورة على المناطق الحركية والسمعية الأولية والثانوية، بل تحدث أيضًا في المناطق الدمجية المتعددة الأنماط في المناطق الجبهية والجدارية.

يُفضِي التدريبُ الموسيقِي في الأطفال، حين يبدأ في سن مبكرة، إلى تحسن الأداء المعرفي، وربما إلى نشوء قدرات موسيقية استثنائية مثل "النغمة (الطبقة) المطلقة" absolute pitch (or perfect pitch).

وحيث إن الخبرة الموسيقية قد تشكِّل الدماغَ البشري فإن أحد التطبيقات الواعدة للممارسة الموسيقية هو في علاج الاضطرابات

النيورولوجية والنمائية[1]. وإننا لَنأمل أن تمضي الأبحاثُ قُدُمًا في استخدام الممارسة الموسيقية كاستراتيجية علاجية، واختبار ذلك وتقييمه، ثم استخدامه في النهاية في علاج العديد من الحالات النيورولوجية والنمائية.





(1) Schlaug G, et al. Music listening and music making in the treatment of neurological disorders and impairments. Music Percept. 2010; 27: 249-50; Wan C Y, et al. The therapeutic effects of singing in neurological disorders. Music Percept. 2010a; 27: 287-96.

كلمـــة[1]

(1) أُلقِيَت في المكتب الثقافي المصري بدولة الكويت، في 19 ديسمبر 2016، بمناسبة تكريم السفارة المصرية للكاتب ومنحه درع الإبداع عن مجمل أعماله.

سعادةَ السفير ياسر عاطف، السيد الدكتور نبيل بهجت الملحق الثقافي المصري، الأستاذ الدكتور أيمن بكر، الأستاذ الدكتور عيسى إدريس، الأستاذ الدكتور محمد السيد، الإخوة الحضور:

أشكر لكم جميعاً هذا الفضلَ الذي أوليتموني إياه، وهذا التَنادِي لتكريمي. واللهَ أسألُ أن يعينَني على هذا القيدِ. فالتكريمُ قَيد! لأنه يُولِي المرءَ ثقةً مطلوبٌ منه ضمناً أن يكونَ على قدرها ومستواها، ومطلوبٌ منه ضمناً أن يحافظَ عليها، بإثمارٍ دائمٍ يلبي التوقعات، ولا يَخذُل التطلعات، ولا يُخيِّبُ الأماني.

حَكَمَ المَقامُ إذن ولم أحكم، أن أتحدث عن نفسي، عن مشروعي الخاص، وعن بعض المعالمِ الدالَّةِ في مسيرتي العلمية والفكرية. ولستُ أُسِيغ حديثَ المرء عن نفسِه لأنه افتئاتٌ على حق الغير، ولا حديثَ الكاتب عن عملِه لأنه خروجٌ عن مناخ العمل

وعكازٌ من غير جنسِه. ولستُ أحب الحديثَ عن الشهادات والجوائز وإن ظفرتُ منها بنصيب، فقد صارت أوفرَ من الهموم؛ وكلما سمعتُ من أحدهم لفظة "شهادة" أو "جائزة" تحسستُ مسدسي. وأحس أحيانًا أنها بمثابة "ترقيعٍ للذات" ego-prosthesis (عملية زراعة ذات صناعية)، بل قد تكون غَبَرَةً تُغَشِّي على بَصرِ الكاتب وتُخفِي عليه حجمَه وتُولِجُه في الوهم، وكثيرًا ما يبدأ الوهمُ الكبيرُ من حقيقةٍ صغيرة. إنما السيرة الذاتية الحقيقية لأي كاتب هي إنتاجُه، هي بضاعتُه.

* * *

في كتاب "الفن" لكلايف بل وكتابِي "دلالة الشكل" (وهو أقربُ إلى أن يكونَ مدخلاً مختصراً إلى فلسفة الفن) قدمتُ دفاعاً فلسفياً عن الفن، في نوبة تراجعٍ فني ألمت بنا، ومُناخٍ جديدٍ مناوئ

للفن أطبقَ علينا، مناخٍ يضع الفنَّ في موضع دفاع. وسبيلُ الكتاب في ذلك أن يذكرنا بمعنى الفن الحقيقي وغايتِه، فيكونَ بهذا الفعلِ ذاتِه قد برر الشيءَ الوحيد الذي لا يحتاج إلى تبرير، بل الشيءَ الوحيدَ الذي يمكنه أن يبررَ أيَّ شيءٍ آخر. الفن ليس حراماً وليس جائزاً، الفن لازم. والأمةُ التي تطرح للنقاش في القرن الحادي والعشرين مسألة مشروعية الفن- هي أمةٌ محمومةٌ تَهذِي.

وفي كتاب "كارل بوبر_ مئة عام من التنوير ونُصرة العقل" قدمتُ خلاصةً موجزةً لفلسفة هذا المفكر الكبير من جميع جوانبها: الإبستمولوجية والعلمية والسياسية وجانبِها المتصل بفلسفة العقل. والحقُّ أننا نحن العربَ أحوجُ الخلق إلى صحبةِ هذا العقلِ والائتناس به، لأنه أقدرُ مَن يغرس فينا شيئاً غائباً هو التساؤل، ويُكملُ فينا عضواً ناقصاً هو النقد. فنحن بطبيعتنا نعيش في مُناخ الأجوبة ، ولا نعرف التساؤل ولا نستمرئ النقد . نحن نبتسر الأجوبةَ ابتساراً ولا نعرف أن الإجابة تأتي في المحل الثاني ، وأن الخطوة الأولى نحو حل أي مشكلة هي البدءُ بالمشكلة نفسها، بالأسباب التي جعلتها مشكلة، بموقف المشكلة، بصياغة المشكلة وفهمِها من حيث هي مشكلة. أما النقد فنحن لا نَقرَبه ولا نقترفه ، ونحن نجتنبه ونُجفِل منه ، ولا ندري أن خيط النقد داخل في نسيج عملية المعرفة ، بل في نسيج أية عملية من عمليات الحياة. وأما الخطأ فنحن ننكره ونعاقِب عليه ، ولا ندري أنه ضرورةٌ وحتم ،

وأن التعثر بالخطأ هو طريقةٌ للعقل في تلمس الحقيقة ؛ الخطأ هو الوجه التقني للحقيقة !.. هو الحقيقة مقلوبةً توشك أن تُعدَل وتُعادَ إلى نصابها.

وقد بَسَّطتُ في هذا الكتاب مفهوم "قابلية التكذيب" falsifiability كمعيارٍ للعلمِ أو للقضية العلمية؛ وهي الفكرة المحورية التي أضافها بوبر إلى فلسفة العلم، حتى لقد وُسِمَت بها فلسفتُه كلُّها فأُطلِق عليها "مذهب التكذيب" falsificationism، والتي عانَت ولاتزال سوءَ فهمٍ غريباً رغم وضوحِها وبساطتِها.

* * *

وقدمتُ للمكتبة العربية كتاب "مدخل إلى الفلسفة" لوليم جيمس إيرل، وراجعت ترجمته د. يمنى الخولي، وهو مدخل حديث يُدَرَّس على نطاقٍ واسع في جامعات الولايات المتحدة. قدمتُه لكي أسُدَّ بعضَ الفراغ الفلسفي الذي يعاني منه النشءُ، فيُلجِئُهم إلى مَلئِه ببدائلَ زائفة. ولا بديل للفلسفة إلا الخرافةُ وقد اتخَذَت لها مسوحاً شبهَ فلسفية، لِتُمطرَ الناسَ بوابلٍ من المصادرات الجاهزة والتفكير الدائري وتحصيلات الحاصل، وأجوبةٍ شعبيةٍ رخيصةٍ عن جميع التساؤلات الفلسفية الكبرى. لقد رأيتُ الناسَ عندنا لا يُسيغون الفلسفةَ ولا يعرفون لها رأساً من ذَنَب، وينصرفون عن كتبِها وقد أصابهم صداعٌ ودوار. ذلك أنهم لا يدخلون الفلسفةَ من بابِها، بل يقفزون إلى أعمالٍ متقدمةٍ قبل أن يتهيئوا لها بمعرفةِ المبادئ والإلمامِ بالأسس. الفلسفةُ مبحثٌ علميٌّ جادٌّ يتطلب في دراستِه

منهجاً هادياً وتدرجاً رفيقاً. مِن هنا تأتي أهمية "مداخل الفلسفة" بوصفها البوابةَ الشرعيةَ لهذه المدينةِ المجهولة. وقد راعيتُ في هذا المدخل أن أواكبَ القارئَ المبتدئَ خطوةً خطوة، ممسكاً بمِعصَمِه حريصاً عليه رفيقاً به، ولا أتركَ أيَّ لفظة جديدةٍ عليه إلا نَبَأْتُه بتأويلِها وزوَّدتُه بمعناها في الهامش حتى ربت الهوامشُ إلى مئات. وقد أضافت الأستاذة المراجِعة هوامشَ عديدةً هامة أَضفَت على العمل عمقًا ورصانة. والكتابُ نفسُه مزودٌ بمعجمٍ فلسفي حديث مختصر يجمَع بين البساطةِ والإحاطة.

* * *

وفي كتاب "المغالطات المنطقية" قدمتُ خمسةً وثلاثينَ فصلاً في المنطق غير الصوري أو المنطق العملي. وقد راج الكتابُ وصادف قَبولاً عريضاً وبخاصةٍ في أوساط الشباب. إنه يُنَبِّهُ الشبابَ إلى مواطنِ الخطأ في الاستدلال، ويُبَصِّرُهم بمواطئ الزلل، ويعصمُهم من الوقوع في شراك الزيف وأشباه الحقائق.

وقد دَفَعَني إلى كتابة هذه الفصول ما أشاهدُه كلَّ يومٍ في الفضائيات التليفزيونية ووسائل الإعلام الأخرى من أغلاطٍ أساسية في منطق الحوار والجَدَل، تجعل المناقشاتِ غيرَ مجدِيةٍ من الأصل، وتجعلها عقيمةً أو مجهَضةً منذ البداية؛ فلم أجِدْ بُدًّا من العودة بالقارئ إلى أصول الحوار المثمِر وقواعد الجدل الصحيح، التي أصبحت الآن مَبحَثاً قائماً بذاته هو "المنطق غير الصوري" informal logic (أو "المنطق العملي" practical logic).

وإذْ أَخَذتُ نفسي دائماً بأن أحاول، جهد ما أستطيع، أن "أُعَلِّمَ القارئَ كيف يصطادُ بدلاً من أن أقدمَ إليه سمكاً"_ فقد رأيتُ أن أعودَ إلى هذا المبحث، الحديث نسبياً، وأسلطَ عليه الضوء، وأقدمَه إلى القارئ بطريقةٍ سائغةٍ قريبةِ المأخذ؛ مرتكِزاً في ذلك على الجانب السلبي من المبحث، وهو "المغالطات المنطقية": تعريفُها وتشريحُها، وكيف نكشفُها ونجتنبُها، والحالاتُ التي تَصِحُّ فيها ولا تعودُ مغالطة.

ويلحق بكتاب المغالطات كتابي "أوهام العقل" وكتاب "الأورجانون الجديد" لفرنسيس بيكون. وكلاهما ينصرف إلى كشف أعطابٍ متأصلةٍ في الذهن الإنساني، وعيوبٍ مبيَّتةٍ في تكوين العقل البشري، وإلى كيفية تجنبها وتلافيها[1].

* * *

وفي كتاب "فهم الفهم- مدخل إلى الهرمنيوطيقا" قدمتُ بانوراما أفقيةً ورأسية، أو عرضية وطولية، لفلسفة التأويل من أفلاطون إلى جادامر. وهو عملٌ ضخمٌ لا أدَّعيه لنفسي، فما أنا وحدي قلتُ ذا الشعرَ كلَّه (على قول المتنبي). وإنما هو "كشكول"، إن صح التعبير، يضم كتلاً كاملةً من أعمالٍ كبرى: إدموند هسرل (محاضرة "معنى الفينومينولوجيا" كاملةً غير منقوصة)، أفلاطون

(1) أصدرتُ بعد ذلك، عام 2018، كتاب "الحنين إلى الخرافة- فصول في العلم الزائف"، وهو بمثابة الجزء الثاني من "المغالطات المنطقية".

(محاورة إيون بنصها وفصها)، ريتشارد بالَمر (كتاب "الهرمنيوطيقا"- صفوتُه وخلاصته)، وغير ذلك كثير. فالكتاب إذن ليس بحثاً أكاديمياً بالمعنى التقليدي؛ وليس من تأليفي الخالص بل هو مزيجٌ من التأليف والتصنيف. وما كان يمكن أن يكون غيرَ كذلك، فتأليفُ مثلِ هذا العمل المحيط الجامع تأليفاً أكاديمياً صرفاً يحتاج إلى عمرين لا إلى عمرٍ واحد. وإن كان لي فيه إسهامٌ يَستحق الإشادةَ فهو الصياغةُ والانتقاءُ والإبانة.

والهرمنيوطيقا (نظرية التأويل) هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص. وليس من قَبيل الصدفة أن يصدُرَ هذا الكتابُ في هذا المنعطَف الفاصل الذي نمر به ونشهد فيه سقوطَ "العقل القديم" ولّما ينبُتْ لنا "عقلٌ جديد" نعيش به. يسقُط "العقلُ القديم" لانتفاءِ الوظيفة! سقوطاً طبيعياً صِحّياً، مثلما تسقطُ عن الطفل أسنانُه اللبنية، وما نزال ننظر إلى كل "عقلٍ جديد" بتوَجُّسٍ وريبةٍ لأننا نجهله ؛ والمرء عدو ما يجهل . في هذه المرحلةِ التي نعيد فيها ترتيبَ أوراقِنا وصياغةَ أنفسِنا والبحثَ عن هُوِيَّتِنا الحقيقية ، وإعادةَ قراءةِ هذه الهويةِ كنصٍّ عَصِيٍّ ملغَزٍ مستغلِق _ في هذه المرحلة البينية الرمادية تُلِحُّ دراسةُ التأويل إلحاحاً ، وتكاد تكون ضرورةَ بقاء .

ليست هناك حقائق، كما يقول نيتشه، هناك فقط تأويلات. والإنسان هو ذلك "الحيوان التأويلي" الذي يفهم نفسَه وَفقاً لتأويلِ ميراثٍ وعالَمٍ مشتركٍ تَسَلَّمَه من الماضي؛ ميراثٍ حاضرٍ وناشط دائماً

في أفعاله وقراراته. غير أننا، بنَزْعٍ مثالي عتيد، نظن أننا نعيش في الحقائق، ويصر كلٌّ منا على أن عقله يحتكر الحقيقة، وعلى أن الحقيقةَ قد وقعتْ في غرامِ عقلِه بخاصة، وأقامت في "سياقه" بالذات؛ وقلما نتفطن إلى أننا نعيش في عالمٍ من التأويلات التي تتضارب أمام أعيننا، فتثير غباراً حيناً، وتُسِيل دماءً في كثير من الأحيان .

وقد شَرُفتُ بعد ذلك، وفي ضوء ذلك، بتكليفي بترجمة مادة "هرمنيوطيقا" في موسوعة كمبردج للنقد الأدبي.



وفي كتابي "مغالطات لغوية- الطريق الثالث إلى فصحى جديدة"، وهو عملٌ علمي ضخم أعُده أهمَّ أعمالي وإضافتي الحقيقية، مراجعةٌ شاملةٌ لفقه اللغة العربية، تتناول قصتَها من مبدئها إلى منتهاها؛ عسانا أن ندرك ما لهذا الكائنِ الجميلِ المقيمِ معنا من جلالٍ وحَسَب، فنحتَشِدَ لِنُصرتِه ونتنادَى لإنقاذه.

في بداية الكتاب قدمتُ عرضاً مفصلاً لعملية جمع اللغة العربية على أيدي النحاة الأوائل. أخطأ النحاةُ في جمع اللغة وتقعيدها أخطاءً منهجيةً معروفة، عَرَضت لها بشيء من التفصيل، وأخذتها بحجمها، ووضعت أمرَها في نِصابه. ثم عَرَضت لرأي النحاة في نشأة اللغة وطبيعتها، وتخبطِهم بين "التوقيف" و"الاصطلاح". لم يكن الإطار المعرفي الذي يفكر داخلَه النحاةُ لِيَسمحَ لهم بأكثرَ مما رأوه. واستثنيت عبد القاهر الجرجاني الذي كانت نظريتُه في "النَّظْم" استباقاً مدهشاً لكثير من الأفكار الفلسفية واللغوية

المعاصرة. ثم انتقلت في فصل "اللغة والمنطق" إلى قضية النحو العربي. وبَيَّنت أن تاريخ النحو كان تاريخَ صراعٍ بين ثقافتين: ثقافةِ العرب وثقافةِ المَوالي؛ كُتِبَ فيها النصرُ، للأسف، لثقافةِ الموالي الذين بالغوا في تضخيم النحو وأثقلوه ومَنطَقوه، وجَمَّدوا اللغةَ وأبعدوها عما أَلِفَتْه في "بيت أبيها" من رحابةٍ وسماحة وسجية. وهذه تَذْكِرةٌ تحمل في ذاتِها دعوةً إلى إعادة "تعريب النحو"! وتخليصِه من الذهنية الفارسية الدخيلة، واللحاء الأرسطي الثقيل الذي أَضَرَّ بالعربية وخنَقَها وأوحَى إلى الناس أن يهجروها.

وفي فصل "التغير اللغوي" نَوَّهْت إلى ظاهرة التغير وعَرَضت، بشيء من التفصيل، لِأسبابه وأنواعه، والتوتر القائم بين فكرة "التغير" وفكرة "اللَّحن" في أذهان اللغويين القدماء والمحدثين الذين يعاملون المتحولَ معاملةَ الثابت، ويتناولون السائلَ تناولَ الصُّلب؛ وبَيَّنت أن الخطأ المشهور لا يعود خطأ، إذ إن شرعية اللغة الشيوع! وعَرَضت نماذجَ من "تصحيح الصحيح"! جعلت منها فرصاً لتصويب الفكر قبل الكلمات؛ وبَيَّنت أن كثيراً مما يقال له "خطأ" في اللغة هو خطأُ اللغويين أنفسِهم هواةِ قل ولا تقل، الذين ثقل على أذهانِهم الركامُ الأرسطي فعَزَلَهم عن السليقة العربية، وأفقدهم الفطرةَ اللغويةَ فجعلوا يُخَطِّئون الناسَ ويبثون فيهم اليأسَ من الفصحى والتوجسَ منها.

وفي فصل "تعريب العلم" اقتحامٌ لهذه المسألة الشائكة المعلقة؛ بينت فيه أن التعريبَ ضرورةٌ مُلِحة: قوميةٌ وعلمية ونفسية ولغوية،

وأن التقاعس عن التعريب هو انتحارٌ جماعي بشِع، وتَخَلٍّ عن أمانةٍ تاريخيةٍ علينا أن نحملَها ولا نُشفِقَ منها.

وفي فصل "مزايا العربية" بينت، بحيدةٍ وموضوعية، ما تتمتع به العربيةُ من فضائلَ بنيويةٍ ودلالية، وعرضت لقضية غياب فعل الكينونة ودلالاتِه الفلسفية، وقلتُ "لَكأن المثاليةَ بِرُمتها حاضرةٌ في هذا الغياب"؛ ونَوَّهتُ إلى احتمالِ وجود منهجيةٍ علمية وفلسفية مُضمَرةٍ في قلب العربية علينا أن نستكشفها ونستوحيها.

وفي فصل "ضرورة الإصلاح" عرضت لمعنى الإصلاح وخصائصِه، واقترحت ما أسميته "نظرية الاستعمال" كوصفةٍ شاملة للإصلاح اللغوي في مجال التقعيد والتعليم والتعلم؛ وأشرت بسهمٍ إلى الطريق الثالث الذي ينبغي أن نتخذه في مَسِيرنا إلى الفصحى الجديدة التي علينا أن نؤسسها، مثلما أسس دانتي الإيطالية.

* * *

وفي كتاب "صوت الأعماق" تحدثتُ عن ألوانٍ من النسبية: الأخلاقية، اللغوية، نسبية الإدراك، الذاكرة، الحقيقة، الواقع، التذوق الجمالي. وقد أسهبتُ في ذلك وبينتُ ما لهذه النسبيات وما عليها. وتحدثتُ عن تجاوز النسبية، وفهم الآخر. وقلتُ في خاتمته: "ونحن حين نقف على الآليات التي تجعلنا نرى العالمَ من زاويةٍ واحدةٍ فرضتها علينا ثقافتُنا التي نشأنا عليها، نكونُ في الوقت نفسِه وبالفعلِ ذاتِه قد تحررنا بشكلٍ ما من سجن الإطار وملكنا مِفتاحَه.

عندئذٍ فقط نكون في موضعٍ نملكُ منه أن نفرق بين الضروري والعَرَضي، بين الأزلي والتاريخي، بين الإلهي والبشري، بين الكوني والمحلي، بين المطلق والنسبي.

* * *

وفي الحَراك التنويري حول المسألة الديمقراطية بعد ثورة يناير أسهمتُ بكتابي "فقه الديمقراطية"، الذي يعود بالقارئ إلى أبجدية الديمقراطية كما وضعها معلمو الديمقراطية الكبار، أمثال جون ستيوارت مل وجون ديوي وشارلس فرانكل وكارل بوبر. ذلك أننا نستخدم هذه اللفظةَ في مماحكاتنا الهزليةِ استخداماً يَزيغ بها عن معناها القويم الذي قصده بها أئمتُها، والذي يجعلها الآليةَ السياسية التي من شأنها أن تخلق مجتمعاً قادراً على حل مشكلاته وتصحيحِ أخطائه وتعديلِ وجهته دون كلفةٍ باهظةٍ ودون إراقة دماء.

* * *

وفي مجال الكلاسيكيات (الفكر والأدب اللاتيني واليوناني)، وهو حبي الكبير، قدمتُ أربعةَ أعمال:

عزاء الفلسفة للفيلسوف الروماني بوئثيوس، راجعه على الأصل اللاتيني د. أحمد عتمان، التأملات لماركوس أوريليوس، راجعه على الأصل اليوناني د. أحمد عتمان، المختصر لإبكتيتوس، محاورة إيون لأفلاطون.

* * *

وفي مجال الأدب الخالص قدمت خمسةَ أعمال: ثلاثة دواوين من الشعر (عن دار الفارابي، بيروت)، وحكايات إيسوب، وكتاب "شجون النثر" تحت الطبع.

وفي مجال السيكولوجيا والطب النفسي قدمت خمسةَ أعمال: العلاج الوجودي لرولو ماي، العلاج المعرفي لآرون بِك، الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للأمراض النفسية، رابطة الطب النفسي الأمريكية، علم النفس الثقافي لمايكل كول، والعولمة من زاوية سيكولوجية.

وقد كان لِزاماً عليَّ بوصفي طبيباً متخصصاً في الدماغ والجهاز العصبي، أن أسهم في إثراء المكتبة العربية بأعمالٍ تأسيسية في "فلسفة العقل" philosophy of mind، ذلك المبحثِ البيني بين الفلسفة وعلم الأعصاب، واعتبَرتُ هذا تكليفًا. فقدمت كتاب جون هيل "مدخل معاصر إلى فلسفة العقل"، وترجمت كتاب كارل بوبر (المشترك) "النفس ودماغها"- الجزء الخاص بكارل بوبر. وزودتُ الكتابين بشروحٍ وهوامشَ ضافيةٍ تُقَرِّب هذا المبحثَ الوعرَ إلى القارئ العربي جُهدَ الاستطاعة.

* * *

والآن.. ما هو الخيطُ الذي يربط بين هذه الاهتماماتِ التي تبدو متباينةً غايةَ التباين؟ ما هو المشروع الذي يبدو أنه كان يقودني ويحدوني دون أن أراه وأتبينَه على اليقين؟ فالمشروع لا يتكشَّفُ إلا "بَعدياً" a posteriori بالعملِ ومن خلالِ العمل. المنهجُ العلميُّ

نفسُه يتبلور بالعمل العلمي ومن خلاله، ولا يأتي "قبلياً" a priori لكي يحكمَ على المجهول بالمعلوم، ويصادرَ على العالَمِ بما يجوز وما لا يجوز.

ربما كان المشروعُ هو الإنسانُ العربي في هذه الحِقبةِ الرمادية، الانتقاليةِ بين عصرٍ جديدٍ ينادِي وفكرٍ قديمٍ يتشبثُ ويقاوم، ويصرخ مثل خنزير المذبح. المشروع هو اختصار هذه الحقبة الانتقالية وتخفيف آلام الولادة. المشروعُ هو تأهيلُ هذا العقل العربي المُثخَن، تأهيلُه بالمنطق القويم والفهم السليم والفكر النقدي، لكي يتقبلَ الحداثة، والحضارة، والتعددية؛ ولا يعودَ يَنفُرُ من الآخر، ويُجمِّدُ الزمنَ، ويهربُ من الحرية.

***

موسوعة كمبردج للنقد الأدبي

مادة «نظرية التأويل»

Hermeneutics

منذ سنوات شَرُفتُ بتكليفي بترجمة مادة "نظرية التأويل" ضمن موسوعة كمبردج للنقد الأدبي، تحرير: رامان سلدن، المجلد الثامن (من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية)، مراجعة وإشراف أ.د ماري تريز عبد المسيح. وقد صدرت الترجمة ضمن المشروع القومي للترجمة، العدد 1045، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، 2006، تحت عنوان "الهرمنيوطيقا"- روبرت هولب، جامعة كاليفورنيا، بركلي، نظريات التأويل الموجهة إلى القارئ، ص395-437. وقد رأيتُ أن أعيد نشرها في هذا الكتاب، وأن أزوِّدها ببعض التعليقات والشروح (فقد كان النص الأصلي خِلوًا من أي تعليق ومن أي شرح)، وذلك حتى تقدم للقارئ وجبةً أكثر إشباعًا وفكرةً أكثر إحاطةً عن مسألة التأويل. وقد أفدتُ أكثرَ هذه التعليقات من كتابي "فهم الفهم- مدخل إلى الهرمنيوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر" الذي صدرت طبعتُه الأولى عن دار النهضة العربية، بيروت، عام 2003، وتَقَبَّله القراءُ بقبولٍ حسن، وفاجأني

على غير انتظارٍ بأن صار مرجعًا عمدةً في بابه! رغم أنه شيءٌ أقـرب إلى "كشكول" جمعتُ فيه، لنفسي كـما للقـراء، فـصولا مـن أعـمال كُتَّاب بحجم أفلاطون (محاورة إيـون) وهـسرل (الفينومينولوجيـا البحتة: المحاضرة الافتتاحية في فرايبـورج عـام 1917)، وأسـاتذة بحجم ريتشارد بالمر (الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل عند شـلايرماخر ودلتاي وهيدجر جادامر). كـان هـذا العمـل مزيجًـا مـن التـأليف والتصنيف، وكان في معظمه فلذاتٍ ليس لي فيها إلا فضل الانتقـاء والتنضيد والتقطير.



مدخل

يقع اسمُ الإله "هرمس" Hermes ، الذي يُعزَى إليه اختراع كل من اللغة والكتابة، يقع موقعاً ما في أصل كلمة "هرمنيوطيقا" hermeneutics . وبصفته رسولَ الآلهة فقد كانت مهمتُه أن ينقل الكلمة الإلهية إلى بني البشر، فيكون من ثم وسيطاً بين مملكة الأولمب وبين عالم الكدح البشري. إن الفعل اليوناني hermeneuein ، الذي يعني "يقول"، "يفسر"، "يترجم"، والاسم hermeneia (تفسير، تأويل) ، لَيرسمان منذ البداية نطاقَ المعنى الذي ستتخذه الهرمنيوطيقا فيما بعد. ومن الأهمية بمكان بالنسبة للمعنى اليوناني والمعنى الحديث للفظة أن تشير إلى عملية تقريبِ شيءٍ ما غامض أو غريب إلى الفهم، أو ترجمة ما هو غير مألوف إلى صورة مفهومة. تتعلق الهرمنيوطيقا في أبسط صورها بعملية تَوَسُّط الفهم، ولهذا السبب فإن "فن التأويل" كان يَكثُر التطرقُ إليه وتطويره عندما تكون المعاني غير واضحة أو عندما تصير كذلك. ورغم أنه قد جرى العرف بأن تتضمن الهرمنيوطيقا منهج التعامل مع المنتجات النصية القديمة فقد ارتبطت الهرمنيوطيقا في القرن العشرين بأمور فلسفية أكثر عمومية، وبخاصة في مجال الأنطولوجيا. وبدلاً من تأسيس قواعد لتفسير المادة المكتوبة فقد ركزت النظريات الهرمنيوطيقية للقرن العشرين على الفهم بوصفه

أسلوباً أساسياً لوجودنا_في_العالم[1].

كانت مهام الهرمنيوطيقا فيما قبل الحقبة الرومانسية محددة جيداً، ومحصورة في ثلاثة مجالات مركزية. ولعل أطول تراث هرمنيوطيقي متصل هو ذلك التراث المتعلق بتفسير الكتاب المقدس. إذ يرتد إلى أزمنة "العهد القديم" عندما تم تأسيس قواعد للتفسير الصحيح للتوراة. ويعد المنهج الرمزي المرتبط بأساتذة الكنيسة الكاثوليكية الأوائل (أوريجين، أوغسطين[2]) والذي يرى

---

(1) "الوجود-في-العالم" مصطلحٌ أدخله هيدجر كوصف لحالة الوجود الإنساني المتعيَّن المفرد (الدازاين)؛ وينبغي أن يُفهَم الوجود-في-العالم كظاهرةٍ واحدةٍ غير مجزَّأة: فالوجود الإنساني معطَى في سياق عالم، عالم هو دائمًا هناك بالفعل، حاضر على الدوام، شيء شامل محيط لصيق بالإنسان في الوقت نفسه، يسلم به المرءُ ويفترضه مسبقًا في كل أمر. العالم أساس كل فهم، العالم والفهم أجزاء لا انفصام لها من البِنية الأنطولوجية للدازاين. يترتب على هذا القوام الأساسي للكائن الإنساني نتائج بعيدة الأثر أهمها انتفاء ثنائية "الذات/ الموضوع": فالوجود الإنساني ممزوج بعالم منذ البداية، وليس ثمة انفصال بين الذات والموضوع فالعالم سابق على أي انفصالٍ من هذا القبيل. إنه سابق على كل "موضوعية" وكل تنظير.

(2) كان السائد قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة أو المحاور الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص المقدسة: وأولها الالتزام بحَرفية النص أي ظاهر اللفظ، والثاني المغزى الأخلاقي المرتبط بالسلوك، والثالث الدلالة الروحية الخاصة بالإيمان والصفاء النفسي. وقد قام =

إلى المعنى الحرفي (sensus litteralis) كمؤشر إلى معنى أعلى أخلاقياً أو رمزياً أو باطنياً (sensus spiritualis)، والتحدي اللاحق لهذا التراث من جانب "الإصلاح البروتستانتي" Protestant Reformation الذي أصر على تفسير النص المقدس بنفسه[1] (scriptus sui ipsius interpres)، يعد هذان أهم مرحلتين من مراحل هرمنيوطيقا الكتاب المقدس. أما في المجال الدنيوي فقد ازدادت أهمية الهرمنيوطيقا القانونية أثناء "النهضة" Renaissance مع عودة الاهتمام بالقانون الروماني. فقد أدت محاولة إيجاد تفسير متسق لمدَوَّنة جستنيان بالمشَرِّعين إلى البحث عن مناهج التفسير الصحيح. والحق أنه على المستوى العملي فإن الحاجة إلى الهرمنيوطيقا واضحة جلية: فَلِكَيْ يطبق القضاةُ العدالةَ من واقع قوانين عامة يتعين عليهم أن يُؤَوِّلوا معانيَ هذه القوانين العامة وهي تَسرِي على أمثلة محددة. أما المجال الأخير للجهد التأويلي وهو الهرمنيوطيقا الفيلولوجية (المتعلقة بفقه اللغة) فقد نشأ في مدرسة الإسكندرية مع تركيزها على تفسير هومر والتراث البلاغي. وقد شهد أيضاً هذا الفرعُ من الهرمنيوطيقا بعثاً أثناء "النهضة" عندما

= القديس أوغسطين بتعديل هذه المستويات الثلاثة فأصبحت: المعنى الحَرفي، والمغزى الأخلاقي، والدلالة الرمزية، ثم التأويل الباطني أو الروحي للنص المقدس؛ أي انه عدل بعض الشيء في مفهوم القيمة الروحية للنص فجعله استشفافيًّا يقوم على ما توحِي به الكلمات لا على ما تعنيه، وأضاف الدلالة الرمزية.

(1) مثلما أَلِفنا نحن أن نقول، في تراثنا الإسلامي، "تفسير القرآن بالقرآن".

أراد المفكرون الإنسانيون إعادة بناء نسخ صادقة للنصوص. كانت الهرمنيوطيقا الفيلولوجية مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالمحافظة على التراث الكلاسيكي وفهمه، ومن ثم كانت وثيقة الصلة بالترجمة وبالاهتمامات التربوية الأعم.

هرمنيوطيقا عصر التنوير

تقدم نظرية التأويل في عصر التنوير همزة الوصل الأكثر مباشرة بتاريخ النقد الأدبي. ورغم أن كتَّاباً من أمثال جوهان مارتن كلادينيوس (1710-1759) J. M. Chladinius وجورج فردريك مير (1718-1777) G. F. Meier لم يكونوا مَعنيين أساساً بتفسير النصوص الأدبية، فإن تركيزهم على القواعد العامة لفهم الوثائق المكتوبة تجعلهم ذوي صلة بهذا الفرع من الهرمنيوطيقا. ورغم الفروق الكبيرة بين طريقة كلادينيوس الوجدانية أو السيكولوجية وبين الاتجاه السيميوطيقي الذي قدمه مير، فإن مُنَظِّري التنوير متحدون في جوانب عديدة. فهُم، بخلاف معظم الكُتَّاب اللاحقين، يتصورون أن هناك تأويلاً صحيحاً واحداً والذي يمكن تأسيسه بإزالة الخطأ أو الغموض. بهذا المعنى فإن طريقتهم تشبه ذلك الصنف من النقد الذي يرى إلى التأويل على أنه استخلاصُ صيغةٍ فريدة لمعنى النص. ولكي يصل المرء إلى التفسير الصحيح فليس عليه إلا أن يستعمل العقل وأن يلجأ إلى الممارسات الفيلولوجية (الفقهية اللغوية) من مثل المقارنة. إن التركيب الصحيح والمعقول للنص نفسه يسمح بتطبيق المبادئ الهرمنيوطيقية

الملائمة، وإن مقصد المؤلف، كما يتجسد في النص، هو ما يتعين على القارئ في نهاية المطاف أن يظفر به من أجل فهم شامل للنص. غير أن أهمية مقصد المؤلف لا تعود إلى أنه يمثل حالة سيكولوجية بل إلى أنه هو أيضاً يريد أن يمثل شيئاً أو موضوعاً. إن ما يجمع المؤلف والقارئ ليس التآلف السيكولوجي كما تقول بعض الصيغ الهرمنيوطيقية للقرن التاسع عشر، بل يجمعهما الاتفاقُ حول مادة الحديث أو موضوع النص. وبحسب هذه المسلمات الخاصة بعصر التنوير فإن التآلف المطلوب بين البويطيقا (تأليف النص المكتوب) والهرمنيوطيقا (فهم النص وتفسيره) يتم من خلال موضوع مشترك.

لم يكن التوكيد على العقل والصواب وقصد المؤلف والتطابق مع فكرةٍ أو شيء، لم يكن بمنأى من المشكلات لدى هرمنيوطيقا القرن الثامن عشر. ولعلها تكون أكثر ما تكون إثارةً وتشويقاً بالضبط عندما يكون واحدٌ من هذه المبادئ مكتنَفاً بالارتياب. يحدث هذا على سبيل المثال عند تَفَحُّص الصور البلاغية أو الاستعارة أو لغة الاشتراك اللفظي. ورغم أن الخطر الذي يهدد التفسير الأحادي يتم تلافيه عادةً بحيلةٍ منهجية أو بأخرى (المقارنة، الموازاة) فحتى كُتَّاب التنوير يبدون أحياناً مستعدين للاعتراف بأن "الإبهام" لا تمكن إزالتُه تماماً من عملية التفسير. ويطرح كلادينيوس مشكلة شبيهة حين يتناول مسألة "زاوية الرؤية" (Sehe-Punckt) وهو بمعرض حديثه عن الكتابة التاريخية.

يعترف كلادينيوس أن الروايات تتوقف بالضرورة على منظور الرؤية وذلك لأسباب شتى، بدءاً من الوضع الفيزيقي لجسم المرء عند مشاهدته حدثاً ما إلى المعرفة المسبقة التي يحوزها المرء قبل الحدث. غير أنه لإخلاصه لمبادئه التنويرية كان يعتبر المنظورية المحتومة للرواية كعقبةٍ ينبغي التغلب عليها، وليس كجزء جوهري من الفهم الهرمنيوطيقي[1]. إن كلادينيوس يؤكد في النهاية على أمرين اثنين: موضوعية الحدث نفسه، وقدرتنا على الوصول إلى فهم صحيح له من خلال العقل وقصد المؤلف.

الهرمنيوطيقا الرومانسية

تتجلى النقلة من هرمنيوطيقا التنوير إلى الهرمنيوطيقا

---

(1) يضرب كلادينيوس مثالاً بميدان المعركة ليبين كيف تتحكم زاوية الرؤية في التأويل. فإذا ما وُضِع ملاحِظون في مواقعَ مختلفةٍ حول ميدانِ قتالٍ كبير، فمن المتيقن أن كلاً منهم سوف يقدم أوصافاً مختلفة، أي تأويلات مختلفة، لما حدث. ويبقى السؤال الحقيقي الهام هو: كيف يحكم المرءُ بين هذه المنظورات المتعددة المختلفة ويفصل فيما بينها؟ والجواب عند كلادينيوس هو: باستخدام العقل. فحيث إن هناك حقيقة محددة للأمر المتعلق بما حدث بالفعل في ميدان المعركة، حتى لو كانت هذه الحقيقة قد شوهدت من زوايا مختلفة، فإن هذه المنظورات لا بد أن تكون متسقة مع الأحداث الفعلية كما وقعت. وهذا الاتساق يجب أن يصنعه العقل ويسبغه ويُضفِيه. ومن ثم يمكن الفصل فيما بين وجهات النظر المختلفة والمتباينة باستخدام العقل.

الرومانسية في أوضح صورة في نظرية فردريك آست Friedrich Ast (1778-1841). بخلاف كلادينيوس ومير كان آست فقيهَ لغةٍ كلاسيكياً، ومن ثم فإن كتابَه "معالم النحو والتأويل والنقد" (Grudlinien der Grammatik,Hermeneutik und Kritik) (1808) مصمَّمٌ بالأساس لكي يرشد القراء إلى التناول الصحيح للأدب الإغريقي والروماني. كان الشيء الذي يميز تأويليته الفيلولوجية عن تأويلية أسلافه من مفكري التنوير هو اعتماده على وحدة الروح التي تلهم العمل. فبينما نجد كلادينيوس ومير يركزان جهودهما على إزالة الإبهام والخطأ سعياً إلى فهم موضوعٍ أو حدث من خلال مقصد مؤلفه، فإن هدف آست هو الوحدة العليا التي تبطِّن كتابات القدماء. وبدون افتراض مثل هذه الوحدة فلن يكون المعنى والدلالة ممكنين وسيكون كل عمل وكل جزء من الأعمال المفردة بمثابة شظية ذرية بلا تماسك. بذلك يكون التحول في الهرمنيوطيقا الرومانسية هو تحول من الشيء (Sache) إلى الروح (Geist). ويظل مقصد المؤلف في مركز اهتمام الهرمنيوطيقا الرومانسية غير أن التوحد (التقمص) identification السيكولوجي قد أصبح الآن هو غاية الفهم. وبدلاً من فهم حدث أو شيء بعيد عن كل من المؤلف والقارئ بنفس الدرجة، ومفهوم من كليهما بنفس الدرجة، فإن القارئ في رأي آست مدعو لاتخاذ منظور المؤلف والمشاركة في روح الحقبة الغريبة أو القديمة.

كان لإدخال مفهوم الروح الموحدة نتائجُ بعيدة الأثر بالنسبة

للمنهج الصحيح للفهم. فبينما ظل آست معتمداً بشدة على المقاربات التقليدية النحوية والفيلولوجية للفهم (وهو يسمى المستوى الأول للفهم "هرمنيوطيقا الحرف") فقد اضطر أيضاً إلى إدخال فكرة الدائرة الهرمنيوطيقية (دائرة التأويل)[1]

---

(1) الفهم عملية "إحالية" (إشارية) referential بالأساس. فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة. وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء. والدائرة بوصفها كلاً تحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس أيضاً صحيح فالأجزاءُ المفردة تكوِّن الدائرةَ الكلية وتحددها. الجملة على سبيل المثال هي وحدةٌ كلية، ونحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة. وتمتد هذه العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية؛ فكل مفهوم مفرد يستمد معناه من السياق أو الأفق الذي ينسلك فيه. ومع ذلك فإن الأفق أو السياق إنما يتكون في حقيقة الأمر من العناصر نفسها التي يضفي عليها معناها. وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كلٌّ منهما الآخرَ معناه ومغزاه . الفهم إذن عملية دائرية، والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه "الدائرة"؛ ونحن لذلك نطلق عليها "دائرة التأويل". من الواضح أن مفهوم "دائرة التأويل" ينطوي على تناقض منطقي (أو "مفارقة" paradox إن شئتَ الدقة): فإذا تعيَّنَ علينا أن نفهم الكل لكي نفهم الأجزاء، فلن يتأتى لنا أن نفهم أي شيء. غير أننا قلنا إن الجزء يستمد معناه من الكل. ومن المؤكد من الجهة الأخرى أننا لا يمكن أن نبدأ من الكل غير المتميز إلى أجزاء! وإذا كان الأمر كذلك ألا يُعَد مفهوم دائرة الهرمنيوطيقا مفهوماً ممتنعاً ومستحيلاً؟ بالطبع هو مفهوم ممتنع إذا كنا =

hermeneutic circle . يذهب آست إلى أن أساس كل فهم هـو أن نبحث عن روح الكل في الحدث المفرد وأن نفهم المفرد مـن خـلال الكل. أما الأول فهـو الجانـب التحليلي للفهـم، وأمـا الثـاني فهـو الجانب التركيبي. تضعنا هذه الدائرة في أبسط صورها بإزاء تناقض إبستمولوجي مادمنا لا نستطيع الحصول على معرفة أي من الجزء أو الكل إلا باللجوء إلى الآخر. غير أن حـل هـذا التنـاقض يكمـن في افتراض آست وجود تـآلف أو تنـاظر مـسبق بين الجـزء والكـل. وبحسب فلسفة الهوية التي طرحها أستاذه فردريك فيلهلم شـيلنج F. W. Schelling (1775-1854) فإن الخاص والعام، التحليلي والتركيبي، يتضمن كل منهما الآخر. فروح العصر يمكن أن نلمـسها في كل شاعر أو كاتب مفرد، وكل مؤلف يـسهم في وحـدة الـروح المميز لحقبة معينة. هكـذا يبـدو المـستويان الثـاني والثالـث اللـذان افترضهما للفهـم (وهما هرمنيوطيقـا المعنـى وهرمنيوطيقـا الـروح) كجزء من دائرته المنهارة، فكلاهما يسترشد بفكـرة: الوحـدة العليـا الحية التي منها تنبثق الحياة كلها.

= نفكر في الأمور تفكيراً خطِّياً مستقيماً. غير أن المنطق الخطي يعجـز عـن تقديم شرحٍ مقنعٍ لعملِ الفهم. أما وجه الأمر فهو أن هناك "قفزة" تحدث إلى داخل دائرة التأويل، وأننا في الحقيقة نفهم الكل والأجزاء معاً. فالفهم عملية إحالية مقارنة من جهـة، وحدسـية استـشفافية مـن جهـة أخـرى. ولكي تعمل دائرة التأويل على الإطلاق فهي تفترض بالـضرورة عنـصراً حدسياً.

هرمنيوطيقا شلايرماخر

يُعد فردريك شلايرماخر F. Schleiermacher ، الذي ربما يُعرف أكثر بكتاباته اللاهوتية واهتمامه بتأويل العهد القديم، يعد عادة هو مؤسس التراث الهرمنيوطيقي الحديث. وبخلاف آست الذي يركز على تأويل النصوص الكلاسيكية فإن شلايرماخر يرى إلى الهرمنيوطيقا كنشاط عام. وتعد نظريته التأويلية بمثابة إبستمولوجيا للموضوعات المستمدة من الحياة التاريخية والفكرية. وتعد محاولة تبيان الشروط اللازمة لإمكان الفهم نفسه مماثلة لمحاولة كانت في فلسفته النقدية. غير أن أهمية إسهامه لم تكن دائماً محل تقدير. فحتى عام 1959 ، عندما نشر هاينز كيمرلي H.Kimmerle ملاحظات شلايرماخر ومدوناته المبكرة، كان شلايرماخر يعتبر من دعاة التأويل السيكولوجي بالدرجة الأساس. هذه الفكرة الخاطئة تعود إلى حد كبير إلى فيلهلم دلتاي W. Dilthey كاتب سيرة شلايرماخر والذي يُعَد هو نفسه مسهماً رائداً في النظرية الهرمنيوطيقية. ووفقاً لدلتاي كان شلايرماخر يصر على أن من واجب القارئ أن يُواجِد[1] (يتمثل وجدانات) المؤلف الذي كتب نصاً معيناً ويتوحد به سيكولوجياً. وستكون مهمة المفسر إذن أن يعيد خلق الحالة الذهنية للمؤلف بأكبر قدر ممكن من

---

(1) المُواجَدة empathy هي القدرة على تَمَثُّل وجدانات الآخر واتخاذ منظوره أو زاوية رؤيته أو إطاره المرجعي.

الدقة، وسيكون التفسير الأدق هو الذي يأتي به الباحثون الذين أمكنهم أن يضعوا أنفسَهم إلى أقصى درجة موضعَ المؤلف. والحق أن هذه الوجهة من الرأي ليست مُنبَتَّة تماماً عن كتابات شلايرماخر؛ فالقول المأثور عن شلايرماخر بأن أعلى كمال للتأويل هو أن تفهم المؤلف فهماً أفضل من فهمه هو لذاته يومئ إلى نفس النتيجة التي خلص إليها دلتاي. غير أن هذه لا تعدو أن تكون نظرة جزئية إلى شلايرماخر، وأن التقييمات الأحدث (زوندي، فرانك) قد أمدتنا بنظرة أكثر توازناً واكتمالاً. تتألف نظرية شلايرماخر في واقع الأمر من مستويين: المستوى الأول مستوى لغوي موكل بفهم النص بوصفه جزءاً من عالمٍ لغوي. والمستوى الثاني يسميه شلايرماخر المستوى السيكولوجي أو التقني (الفني) ويستلزم الإسهام الفردي للمؤلف كذات. وفي نظرية شلايرماخر فإن الفهم اللغوي للنص لا يقف على طرف نقيض لسيكولوجية المؤلف، بل إن كليهما يعد جزءاً من عملية تفسير جارية. ولا يمكن أن يتحقق الفهم الكامل (الذي يعتبره شلايرماخر مستحيلاً) إلا عندما تخلص كلتا المقاربتين إلى نفس النتيجة، أي عندما يتطابق الخاص والعام. لذلك فإن الذي ألح عليه شلايرماخر هو مدخل مزدوج إلى الفهم. من جهة تعتمد النصوص والعبارات على نسق علامات منظم يعلو على الأفراد. ولكي يصل المفسِّر إلى الفهم اللغوي يتعين عليه النظر في كل من التشارك اللغوي للمجتمع الأصلي والتضام الخاص للألفاظ. وبمصطلحَي Sprache (لغة) و Rede (كلام)

يستَبِق شلايرماخر تمييز سوسير بين الـ"langue" (اللغة) والـ "parole" (الكلام)[1] وكذلك تمييزه بين العلاقات الإحلالية paradigmatic والتركيبية[2] syntagmatic . ومن جهة أخرى فإن الجانب السيكولوجي أو التقني للهرمنيوطيقا ليس مقصوراً على حالة ذهنية بل يشمل أيضاً أسلوب النص أو فرادته. وإن للمرء أن يتصور تأويليته على أنها تضم جانباً بنيوياً وآخرَ فينومينولوجياً. فالعبارة المفردة، وفقاً لشلايرماخر، ينبغي أن نفهمها ونفسرها بطريقة مركبة كنتاجٍ للغةٍ غيرِ شخصية وفعلٍ للوعي معاً في آن.

وحيث إن شلايرماخر لم يتصور الفهم على أنه إزالة للخطأ أو فهم لروح مؤتلفة، فإن التأويل ليس مشروعاً متناهياً ولا منطقياً تماماً. وبخلاف سابقيه فقد أدخل شلايرماخر فكرة "الاستشفاف" the divinatory في نظريته كلحظة ضرورية للعمل الهرمنيوطيقي.

---

(1) يميز سوسير بين "اللغة" langue وهي المنظومة المكونة من جميع القواعد والمواضعات والأحكام النظرية التي تشكل لغةً ما على نحوٍ مجرد ومستقل وسابق على الاستخدام الفردي_ وبين "الكلام" parole وهو الجانب التنفيذي الذي يقوم به الفرد وحده، أي كيف تُنَفَّذ هذه القواعد بواسطة المتحدث الفرد.

(2) ثمة علاقة تركيبية بين "الرجل" و"يشتري"/ "يشتري" و "الجبن"/ "الرجل" و"يبيع"/ "السيدة" و"تشتري" ... إلخ. وثمة علاقة إحلالية بين "الكعك" و"الجبن"، وبين "الجبن" و"الخبز" .. إلخ مما ينتمي إلى نفس المجال ويمكن أن يحل أحدهما محل الآخر في عبارة.

وليس يعني "الاستشفاف" divination، رغم ما يوحي به في الظاهر، إدخال عنصر غير عقلي في نظرية التأويل. قد يكون الاستشفافي شيئاً لا يتسنى لنا وصفُه بلغةٍ تصورية (مفاهيمية) غير أنه ليس بالشيء الاعتباطي ولا التخميني الصرف ولا المضاد للعقل. إنما ينبغي أن ننظر إليه على أنه الطريقة التي نصادف بها الآخر كشيءٍ غريبٍ عنا. فهناك دائماً لحظة أولى من الحدس أو الاستشفاف في الفهم، غير أن هذه المواجهة البدئية تكون عندئذ قابلة للمراجعة القائمة على الإجراءات العقلية. ويمكننا أن نفهم استخدام شلايرماخر للاستشفاف على نحو أدق بوصفه انفتاحاً أساسياً على الخبرة المغايرة، والاستعداد لمواجهة الآخرية على نحو غير معتاد[1]. وعلى خلاف دائرة آست التأويلية فإن دائرة

---

(1) الاستشفاف هو أن يضع المرءُ نفسَه موضعَ الشخص الآخر كيما يفهم فرديته بشكل مباشر. لَكأنما هو يخرج من ذاته ويتحول إلى المؤلف نفسه وبذلك يقف على العملية الذهنية لهذا الأخير بمباشرة تامة. على أن الغاية ليست في النهاية أن نفهم المؤلف من الوجهة السيكولوجية بل أن نجد أقوم السبل، وننفذ أبلغ نفاذ، إلى ذلك الذي يعنيه النص ويقصده. وحيث إن اللغة عنصر أساسي من بداية التأويل إلى نهايته فإنه حتى استشفاف فردانية المؤلف هو شيء متقوِّم باللغة ومستند إلى الأسلوب الخاص لهذا المؤلف. ولن يتم أي فهم لنفسية كاتب بمعزل عن لغته وأسلوبه. ومهما بلغت قدرة المرء على فهم الآخرين من بني البشر، فما لم تكن هذه القدرةُ مضفورةً باستبصار لغوي يضيء بنيةَ النص وينفذ إلى نفسية الكاتب من خلال أسلوبه فلن يتسنى له الفهم الكامل. إننا نعرف الإنسان في تمام =

شلايرماخر ليست انسجاماً لشطرين تركيبي وتحليلي؛ وإنما هي تشير إلى حركة يستهلها فعلٌ روحي استشفافي وتقتفي مساراً لا يكتمل أبداً.

دلتاي وتاسيس العلوم الإنسانية

تمثل هرمنيوطيقا فيلهلم دلتاي (1833-1911) W. Dilthey امتداداً لنظرية شلايرماخر ورفضاً لها في آن معاً. لم يكترث دلتاي بالجانب اللغوي الهام الذي تمسك به كل من شلايرماخر وفيلهلم فون همبولت (1767-1835) W. v. Humboldt. وقد عاد التمييز الذي وضعاه بين البنية اللغوية فوق الشخصية وبين الصياغة الشخصية للعبارات إلى الظهور في القرن العشرين في سياقات أخرى (البنيوية، الشكلية الروسية). غير أن الصبغة اللغوية الصميمة للتأويل التي تفترضها المثالية الألمانية لم تعد إلى الظهور في القرن الحالي إلا مع كتابات مارتن هيدجر المتأخرة وكتابات هانز جيورج جادامر. كان الشيء الذي ورثه دلتاي وطوره هو البعد السيكولوجي لهرمنيوطيقا شلايرماخر. فقد احتفظ دلتاي بميلٍ رومانسي ملحوظ في تفكيره يؤكد على الروح الإبداعية الجوهرية للناقد في مواجهاته مع النصوص. فقد ذهب إلى أن أعلى صور الفهم تتحقق عندما يصل القارئ إلى حالةِ "مواجدة"

= فردانيته من خلال الأسلوب. وسيظل الفهم الوافي للأسلوب هو غاية علم التأويل التي لا غاية وراءها.

(اندماج/ تَمثُّل وجداني) empathy تامة مع المؤلف. بذلك يكون هدف الهرمنيوطيقا أن نستخدم مخيلتنا وقوانا الإبداعية من أجل إعادة معايشة، أو إعادة مكابدة، الظروف والمشاعر والانفعالات التي تم التعبير عنها في الوثائق المكتوبة[1]. ونحن نحقق ذلك بالمضي في الاتجاه المعاكس لاتجاه الشخص الذي عانى الخبرة الحقيقية. إن نجاحنا في تغيير وضعنا فكرياً ولوجاً إلى موقف ما يتطلب منا أن نمضي القهقرَى خلال التعبير حتى نصل إلى الخبرة الأصلية.

بذلك يبدو عمل دلتاي ملهماً للنقد الأدبي بصفة خاصة. وليس من قبيل المصادفة بكل تأكيد أن دلتاي نفسه كتب بإفاضة في موضوعات أدبية، وأنه كان ملهماً لمدرسةٍ بأسرها من أساتذة الأدب

---

(1) ذهب دلتاي إلى أن الدراسات الإنسانية متاح لها شيء غير متاح للعلوم الطبيعية وهو إمكان فهم الخبرة الداخلية لشخص آخر من خلال عملية انتقال ذهني ملغزة وسرية. يرى دلتاي، مقتفياً في ذلك أثر شلايرماخر، هذا الانتقال بوصفه إعادةَ تشييدٍ أو إعادةَ معايشةٍ لعالم الخبرة الداخلية لشخصٍ آخر. غير أن اهتمامنا لا ينصب على الشخص الآخر بل على العالم نفسه _ وهو عالم ننظر إليه كعالم "اجتماعي -تاريخي". إنه عالم الأوامر الأخلاقية الداخلية، عالم مشترك من المشاعر والاستجابات ومن الخبرة المشتركة بالجمال. وإن لدينا القدرة على النفاذ إلى هذا العالم الإنساني الداخلي، لا من خلال "الاستبطان" introspection بل من خلال التأويل _ أي فهم تعبيرات الحياة وقراءة بصمة الإنسان على الظواهر وفك رموزها.

في ألمانيا إبان الثلث الأول من القرن العشرين. لقد اعتبر الأعمال الأدبية هي أعلى صور التعبير عن الخبرة المعيشة. تتألف الطبقة الأولى من "تعبيرات الحياة" life- (LebensauBerungen) expressions من المفاهيم والأحكام والأفكار، وهذه يتم تعريفها وفقاً لمضمونها فحسب، ويتم فهمها بمعزل عن الذات الحية التي أنتجتها. وتشتمل الطبقة الثانية على الأفعال. وهي أصعب بكثير من التفسير إذ يتعين على المرء أن يعيد تشييد سياقٍ ما لكي يكون لها معنى داخله، ومن ثم فهي لا تتيح منفذاً مباشراً إلى الحياة الروحية الداخلية. أما تعبيرات الخبرة المعيشة (Erlebnisausdrucke) فهي تقيم صلة متميزة بين الحياة، التي صدرت منها، وبين الفهم الذي تنتجه. وبخلاف الأفكار فإن هذه التعبيرات لا تعد صادقة أو كاذبة، بل أصيلة أو غير أصيلة، من حيث تقديم منفذ مباشر إلى الروح. وقد ذهب دلتاي إلى أن الأعمال الأدبية الكبرى هي أفضل أمثلة لهذه التعبيرات عن الخبرة المعيشة، وبالتالي فهي أساسية بالنسبة للدراسات الإنسانية. إنها تتجاوز الخبرة الشخصية للمؤلف الفرد ولذلك فهي توجد في عالمٍ فوق الخداع وفوق الزوال، وفوق منال التفكر والتنظير. تُطْلِعنا مثلُ هذه التعبيرات على عمق العقل الإنساني خارج نطاق العلم وخارج نطاق الفعل[1].

---

(1) يقول دلتاي إنه في العمل الفني الحقيقي لا مكان لمشكلة التزييف الموجودة في الإيماءات وفي أي فعل بشري أو موقف بشري تصطرع فيه المصالح. ذلك أن العمل الفني لا يشير إلى مؤلفه على الإطلاق بل إلى الحياة ذاتها. ولهذا السبب بالتحديد فإن العمل الفني هو أكثر =

= موضوعات الدراسات الإنسانية وثوقاً وثباتاً وخصوبة. بهذا الوضع الثابت والموضوعي يصبح الفهم الفني الوثيق للتعبير أمراً ممكناً. "هكذا تبزغ في الحدود القائمة بين المعرفة والفعل حلقةٌ أو عالمٌ تفصح فيه الحياةُ عن نفسِها بعمقٍ غيرِ متاحٍ في الملاحظة أو التأمل أو النظرية". ولعل الأعمالَ الفنية المتجسدة في اللغة (الأدب) هي بين جميع الأعمال الفنية أعظمُها قدرةً على كشف الحياة الباطنة للإنسان. وبسبب وجود هذه الموضوعات الثابتة الباقية (الأعمال الأدبية في هذه الحالة) فقد ظهر بالفعل حشدٌ من النظريات حول تفسير النصوص هو الهرمنيوطيقا. يؤكد دلتاي أن مبادئ الهرمنيوطيقا يمكن أن تهدِي إلى نظريةٍ عامة في الفهم؛ ذلك أنه "فوق كل شيء .. فإن فهم بنية الحياة الباطنة يقوم على تفسير الأعمال، الأعمال التي تعبر عن نسيج الحياة الباطنة تعبيراً كاملاً". هكذا تأخذ الهرمنيوطيقا عند دلتاي دلالةً جديدة أكبر مما أخذته في السابق: إذ تصبح نظريةً غيرَ مقتصرةٍ على مجرد تفسير النصوص، بل نظرية في كيف تكشف الحياة عن ذاتها وتعبر عن نفسها في الأعمال. غير أن التعبير في هذه الحالة ليس تعبيراً عن واقعٍ فردي وشخصي محض، لأنه عندئذ يتعذر فهمه من جانب شخص آخر. عندما يأخذ التعبير شكل الكتابة فإنه يستعمل اللغة، وهي وسيطٌ مشتركٌ بين الكاتب والمتلقي. وبالمثل فإن الخبرة هي شيءٌ مشترك بين القائل والمستمع، فالفهم يأتي في حقيقة الأمر بفضل تماثل الخبرة. هكذا يمكننا أن نفترض وجود بناءات عمومية يحدث الفهمُ الموضوعي فيها ومن خلالها. التعبير إذن ليس تعبيراً عن شخصٍ على الإطلاق كما تذهب النزعة السيكولوجية، بل عن واقع اجتماعي_تاريخي يكشف عن نفسه في الخبرة، ذلك هو الواقع الاجتماعي_التاريخي للخبرة ذاتها.

تتضمن إدخاله بعداً تاريخياً[1] إلى قضية الفهم وتمييزه الشهير بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften) . وقد وضع دلتاي، مقتفياً في ذلك خطوات جامباتيستا فيكو G. Vico وجوهان جوتفرد هيردر J.G. Herder ، تفرقة بين الطريقة التي نملك بها معرفة بالعالم الطبيعي والطريقة التي نواجه بها العالم التاريخي. فالأولى تتطلب إبستمولوجيا قائمة على الفصل بين الذات والموضوع، فمهمة العالِم هي أن يقدم تفسيرات لظواهر الطبيعة ويؤسس قوانين تصف اطّراد العمليات الطبيعية. أما العلماء الإنسانيون فيتوجب عليهم استخدام أفكار مختلفة اختلافاً جوهرياً[2]. فبما أنهم يتناولون الخبرة الإنسانية، حيث هناك واقع

---

(1) ألَحَّ دلتاي مرارًا على أن الإنسان "كائن تاريخي"، وأن المعنى شيء تاريخي. إن فهم الإنسان لنفسه ليس فهمًا مباشرًا فهذا الفهم لا بد له من أن يتخذ التفافًا تأويليًّا من خلال تعبيراتٍ ثابتةٍ ترتد إلى الماضي. الفهم يعتمد على التاريخ، فهو "تاريخي" بالأساس وبالضرورة. إن الإنسان هو ذلك "الحيوان التأويلي" الذي يفهم نفسه وفقًا لتأويل ميراثٍ وعالمٍ مشتركٍ تَسَلَّمَه من الماضي، ميراثٍ حاضرٍ وناشطٍ دائمًا في أفعاله وقراراته. وتشير كلمة "تاريخية" أيضًا إلى استحالة الفكاك من التاريخ، وإلى الزمانية الصميمة لكل فهم.

(2) الكلمة المفتاحية في الدراسات الإنسانية كما يراها دلتاي هي كلمة "الفهم" understanding. فإذا كان "التفسير" explanation هو غاية العلوم ، فإن المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج هو "الفهم"، وإذا كانت مهمة العلوم أن "تفسر" explain الطبيعة فإن =

داخلي لا سبيل إليه إلا من خلال التعبيرات المُمَوْضَعة، فإن على الباحث أن يستخدم الفهم والتأويل. هكذا فإن الهرمنيوطيقا تشكل الأساس لفرعٍ بأكمله من فروع البحث الأكاديمي وتقف على النقيض من ميثودولوجيا العلوم الطبيعية(1). كان هدف دلتاي هو

= مهمة الدراسات الإنسانية هي أن "تفهم" understand تعبيرات الحياة. بوسع الفهم أن يحيط بالكيان المفرد بينما يتعين على العلم دائماً ألا ينظر إلى "الفردي" individual إلا كوسيلة لبلوغ "الكلي" أو الوصول إلى "النمط" type . ونحن في مجال الفنون بصفة خاصة نقدر "الجزئي" لِذاتِه، ونتلبَّث بِحُبٍّ في تفهم الظاهرة في فردانيتها. هذا الشغف المستغرق في الحياة الداخلية الفردية يقف على نقيض أساسي من موقف العلوم الطبيعية وإجراءاتها. وعلى الدراسات الإنسانية، كما يؤكد دلتاي، أن تحاول صياغة منهج للفهم يتجاوز الموضوعية الرَّدِّيَّة reductionist objectivity للعلوم، وأن تعود إلى امتلاء "الحياة"، امتلاء الخبرة الإنسانية .

(1) لكلمة "الفهم" عند دلتاي معنى خاص يختلف عن معناها في الاستعمال الدارج. فهي لا تشير إلى فهمِ تصورٍ عقلي من قبيل مسألة رياضية مثلاً؛ بل يدخر دلتاي كلمة "فهم" لكي يسمي بها تلك العملية التي فيها يقوم العقل بفهمِ عقلِ شخصٍ آخر . إنها ليست عملية معرفية خالصة على الإطلاق؛ بل هي تلك اللحظة الخاصة حيث الحياةُ تَفهمُ الحياة. "إننا نفسر explain بواسطة عمليات فكرية محضة، ولكننا نفهم understand بواسطة النشاط المشترك لجميع القوى الذهنية في الإدراك". ويعبر دلتاي عن هذه الفكرة في عبارته المحكمة الشهيرة: "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فينبغي علينا أن نفهمه". الفهم إذن هو العملية الذهنية التي يتم=

أن يؤصل هـذا التمييـز فلـسفياً بتـأليف نقـدٍ للعقـل التـاريخي a Critique of Historical Reason ، ذلك العمـل الـذي لم يكمله قَط. كان هذا النقد حرياً أن يُكمـل إبـستمولوجيا كانـت للعلـوم الطبيعيـة في كتابـه "نقـد العقـل الخـالص" Critique of Pure Reason بتقديم مقولات للفهم في العلوم الإنسانية.

الهرمنيوطيقا الأنطولوجية

في القرن العشرين يرتبط التجديـد المحـوري في الهرمنيوطيقـا بأعمال مارتن هيدجر (1889-1976) M. Heidegger وتلميذه هانز جيورج جادامِر H. G. Gadamer . ويمكن تلخـيص النقلـة العامة التي دافعا عنها في ثلاثة مجالات: (1) بخلاف ما جرى عليه التراث منذ عصر التنوير على أقل تقدير لم تعد الهرمنيوطيقـا تحـصر اهتمامها في فهم وتفسير الوثائق المكتوبة أو الكـلام المكتـوب. (2) وبخلاف النظريـة الهرمنيوطيقيـة الرومانـسية مـن شـلايرماخر إلى دلتاي لم يعد هدف الفهم متركزاً على التواصل مع شخص آخـر أو على سيكولوجيته. (3) تـستكشف هرمنيوطيقـا هيـدجر وجـادامر عالماً سابقاً على، وأكثر أساسية من، الفصل الذي أحدثه دلتاي بـين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسـانية. لقد غادرت هرمنيوطيقا القـرن العشرين المضمار الإبستمولوجي الذي كانـت تعمـل فيـه نظريـات

= لنا بواسطتها إدراك الإنسانية الحيـة. إنهـا الفعـل الـذي يـشكل أفـضل اتصال لنا بالحياة ذاتها.

الفهم السابقة، واتجهت إلى منطقة "الأنطولوجيا الأساسية" على حد تعبير هيدجر. يعني ذلك أن الفهم يجب ألا نتصوره متعدياً، فنحن لسنا معنيين بفهم شيء ما، وإنما علينا أن نتصور الفهم على أنه أسلوبنا في الوجود_في_العالم، أي على أنه طريقتنا الأساسية في الوجود والسابقة على أي معرفة أو إعمال فكر[1]. هكذا تستبدل الهرمنيوطيقا الأنطولوجية بمسألة الفهم كمعرفة عن العالم مسألة الوجود_في_العالم.

يعد عرض هيدجر لـ "البناء الوجودي للهناك" the existential constitution of the there (Die existentiale Konstitution des Da) في الفصل الخامس من كتابه "الوجود والزمان" (1927) Sein und Zeit هو المسئول الأكبر عن هذا التحول الحاسم في تاريخ الفكر الهرمنيوطيقي. كان هيدجر قد ألمع

---

(1) الفهم عند هيدجر شيءٌ أساسيٌ من الوجهة الأنطولوجية وسابقٌ على كل فعل من أفعال الوجود. وهو تصوُّر بعيد كل البعد عن التصورات السابقة. الفهم عند هيدجر هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وُجِد فيه. الفهم ليس موهبةً خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخصٍ آخر، ولا هو القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق. الفهم ليس شيئًا نمتلكه بل هو شيءٌ نكونه. الفهمٌ شكلٌ من أشكال "الوجود-في-العالم"، أو عنصر مكوِّن من عناصر الوجود-في-العالم. الفهم هو الأساس لكل تفسير، وهو متأصل ومصاحِب لوجود المرء، وقائم في كل فعل من أفعال التأويل.

بالفعل إلى المكانة المحورية للهرمنيوطيقا في فلسفته في بدايات هذا العمل، وذلك عندما أطلق على مهمته فينومينولوجيا الدازاين Dasein (الوجود_هناك، الموجود الإنساني، الآنِيَّة)، مشروع هرمنيوطيقي بالمعنى الأصلي للكلمة. وبخلاف أستاذه إدموند هسرل (1859-1938) E. Husserl الذي حاول إدخال منهج "علمي" صارم إلى الفلسفة[1]، فإن تسوية هيدجر بين الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا تنبئ بالتخلي عن هذا الطريق

---

(1) تعني "الفينومينولوجيا" كما أرادها هسرل أن نتجه "إلى الأشياء ذاتها"، "أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه دون أن نُقحِم عليها مقولاتنا الخاصة"؛ ويتألف المنهج الفينومينولوجي من تَفَحُّص الفرد لوعيه بدقة وبلا "فروض مسبقة" presuppositions. إن ملاحظاتنا عادةً تفترض مسبقًا مقولاتنا ونظرياتنا؛ ومن المفترض حين نستخدم المنهج الفينومينولوجي أننا نعلق مقولاتنا والتزاماتنا النظرية ونصف ما يظهر على شاشة وعينا مثلما يظهر. وفي مجال تأويل النصوص فإن علينا لكي نصل إلى تأويل سديد للموضوع أن نعزل النص منهجيًا عن كل ما هو دخيل عليه، بما في ذلك تحيزات الذات، وأن نتيح للنص أن يوصل معناه إلى الذات. فهدف الفينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي، دون أي تلوين من الذات أو إسقاط من القارئ. فالتأويل ليس شيئًا "يفعله" القارئ بل هو شيء "يحدث له". وبقدر ما يضرب صفحًا عن السياق التاريخي والثقافي الصارم الذي تلتزم به التأويلية الرومانسية فإنه يولي انتباهًا شديدًا لعملية "تقويس" bracketing التحيزات (أي وضعها بين أقواس)، وعملية التمعن الدقيق والوصف المفصل والتأمل العميق للنص، من أجل الوقوف على حقيقة النص كما هي.

الميثودولوجي من أجل الحقيقة "غير العلمية". إلا أنه اهتم في مراحل تالية من كتابه بتوضيح العلاقة الحقيقية بين الدازاين Dasein والفهم Verstehen. ورغم أن الدازاين يجوز أن نعتبره هو الموجود الإنساني إلا أنه لا يجوز أن نخلط بينه وبين الذات الديكارتية أو الكانتية. إنها الدازاين هو ذلك الصنف الخاص من الوجود الذي يَعِنُّ له السؤالُ عن الوجود، فضلاً عن أن يكون هو الذات التي تقع لها المعرفة.

يبين هيدجر بوضوح أنه لا يعني بـ "الفهم" أسلوباً من المعرفة يقابل "التفسير" explanation كما كان دلتاي يعرِّف هذا اللفظ. فالفهم بالنسبة لهيدجر هو شيء سابق على المعرفة، حالة بدئية أو قوة من قوى الوجود. لا تستلزم ماهية الفهم استيعاب الموقف الحاضر بل بالأحرى "إسقاطا" (Entwurf) إلى المستقبل. يتعلق الفهم باستيعاب إمكان_وجود الدازاين نفسه، الوجود_الممكن الذي هو شيء جوهري لبنية الدازاين. بذلك يكون للفهم عند هيدجر وجهان: فهو يشير من ناحية إلى النظام المسبق وجودياً للدازاين، ومن ناحية أخرى إلى إمكان الوجود الخاص بالدازاين. يربط هيدجر هذا الجانب الأخير بالتأويل Auslegung الذي يتأسس دائماً في الفهم. إن التأويل عند هيدجر هو في حقيقة الأمر ذلك الذي قد فهمناه أصلاً[1] أو هو تحقيق ممكنات مسقَطة في الفهم.

---

(1) إن البِنية الذهنية المسبقة هي عُدَّتنا للفهم لأنه لا مناص لنا من أن نبدأ من حيث نحن. يؤكد هيدجر على أن محاولة الوصول إلى تأويل مُبَرَّأ من أي=

لهذا التصور عن الفهم والتأويل نتائج هائلة بالنسبة للنقد الأدبي. فأن تفهم نصاً ما، بالمعنى الهيدجري للفهم، لا يتضمن أن تتصيد معنى ما وضعه المؤلف هناك، بل بالأحرى أن تَبْسُط إمكان الوجود الذي يشير إليه النص. والتأويل لا يستلزم فرض "دلالة" على نص ما أو إضفاء قيمة عليه، بل توضيح ذلك الانشغال الذي يكشفه النص في فهمنا، المسبق دائماً، للعالم.

«الحقيقة والمنهج» لهانز جيورج جادامر

يمكن اعتبار تحفة جادامر الكبرى "الحقيقة والمنهج" Truth and Method (1960; Wahrheit und Methode) تبياناً وتوسعاً لأغلب الفقرات المهمة حول الهرمنيوطيقا في كتاب "الوجود والزمان". والحق أن عنوان الكتاب (الوجود والزمان) يكرر الموقف الأساسي لهيدجر فيما يتعلق بطبيعة الفهم في المسعَى

= تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم. إن ما يظهر من "الشيء" أو "الموضوع" هو ما يسمح له المرءُ أن يظهر، وهو أمرٌ يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية. نحن لا يسعنا أن نقرأ النص إلا بتوقعاتٍ معينة، أي بـ "إسقاط" مسبق. غير أن علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار في ضوء ما يَمثُل هناك أمامنا. وبإمكان كل مراجعة لِإسقاطٍ مسبق أن تضع أمامها إسقاطًا جديدًا من المعنى. ومن الممكن أن تبزغ الإسقاطات المتنافسة جنبًا إلى جنب إلى أن تغدو وحدة المعنى أكثر وضوحًا ويتبين كيف يمكن أن تترابط الرموز والعالم.

البشري. وعلى خلاف استخدام هيدجر لواو العطف في عنوان كتابه، فإن العطف في عنوان كتاب جادامر ينبغي ألا يؤخذ بمعنى الربط بل بمعنى الفصل. لقد رفض هيدجر فكرة هسرل عن الوعي فالتمس أساساً جديداً للفينومينولوجيا بدراسة الزمانية، ومن ثم فقد ربط الوجود بالزمان. أما عنوان كتاب جادامر فينبغي على العكس أن يُقرأ على أنه فصل ضمني لـ "الحقيقة" عن "المنهج"[1].

---

(1) ينطوي عنوان كتاب جادامر على تهكم: فالمنهج عنده ليس هو الطريق إلى الحقيقة! بل إن من دأب الحقيقة، على العكس، أن تفوت رجلَ "المنهج" وتروغ منه. والفهم في تصوره ليس عمليةً ذاتيةً لإنسانٍ بإزاء موضوعٍ وقبالته، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه. والهرمنيوطيقا ليست فرعًا مساعدًا للدراسات الإنسانية بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسيرَ الفهم على أنه عملية أنطولوجية في الإنسان. اتخذ جادامر طريقة أقرب إلى الجدل السقراطي منها إلى التفكير الحديث المتلاعِب. فالحقيقة عنده لا تُطلَب منهجيًا بل جدليًا. هذه الطريقة الجدلية هي في الحقيقة نقيض المنهج، وهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكل العقلَ ويصُبَّه في قالبِ ويحدد مسبقًا طريقةَ الشخص في رؤية الأشياء. فالمنهج غير قادر على كشف حقيقة جديدة .. المنهج لا يفعل أكثر من التصريح بصنفِ الحقيقة المضمرِ سلفًا في داخله. في المنهج تمسك الذاتُ الباحثة بالزمام وتقوم بالقِياد والتحكم والتلاعب. أما الجدل فيترك الموضوع الذي يقابله يلقِي أسئلتَه الخاصة التي تتعين الإجابة عنها. لم يَعُد الموقفُ التأويلي هو موقف سائلٍ وموضوعٍ يتوجب فيه على السائل أن يُشَيِّد "مناهج" تكفل له أن يوقِع الموضوعَ في قبضةِ فهمِه، بل أصبح السائلُ، على العكس، يجد نفسَه الطرفَ الذي يجري استجوابُه: يستجوبه "الموضوع" Sache =

لقد كانت مسألة الحقيقة عند جادامر، شأنه في ذلك شأن هيدجر، سابقة على الاعتبارات المنهجية أو خارجة عنها. من هنا كان المستهدَف الأساسي للنقد في هذا الكتاب هو المنهج التجريبي experimental method للعلوم الطبيعية والذي كان يرتبط كثيراً جداً بالحقيقة في الوعي اليومي. كان كثيرٌ مما استهدفه جادامر بالنقد هو بطبيعة الحال صورة نمطية لمناهج القرن التاسع عشر وليس الممارسة العلمية الفعلية. فلم يُدخِل في الاعتبار التنظير الأحدث حول المنهج العلمي الذي قام به كُتَّابٌ من أمثال كون أو فيرَبند أو لاكاتوش. إلا أن نقده يظل تفنيداً صائباً للمفاهيم التقليدية التي تحملها مقاربتُنا للظاهرة الطبيعية. والمنهج بالنسبة لجادامر هو شيء معين تطبقه ذاتٌ على موضوع لكي ينتِج نتيجةً محددة. تلك التي عندئذ تسمى بدورها "حقاً". كان استئناف جادامر لمشروع هيدجر الهرمنيوطيقي يرمي إلى مناهضة هذا الربط الموبِق بين الحقيقة والمنهج. وفي مواجهة ذلك الميل من جانب العلم الطبيعي لإغفال المجال الأوَّلِي للفهم يطرح جادامر الهرمنيوطيقا بوصفها توجهاً تصحيحياً وميتانقدياً في الوقت نفسه، وحرياً بأن يرشد حقل الميثودولوجيا بأسره. بذلك فإن جادامر، بخلاف مع دلتاي ووفاق

= ويُلقِي عليه أسئلته. في مثل هذا الموقف يصبح نموذج "الذات/ الموضوع" مجرد تضليل؛ فالذات الآن قد غَدَت هي الموضوع. والحق أن فكرة "المنهج" نفسها لا تنشأ إلا في سياق تصور "الذات/ الموضوع" الذي يصبغ الموقفَ التأويلي للإنسان ويُعَد هو الأساس الذي يقوم عليه التفكير الحديث التقني التلاعبي.

مع هيدجر، يعزو إلى الهرمنيوطيقا وضعاً عالمياً (عمومياً). إنه معنيٌّ بتفسير الفهم بما هو كذلك؛ ليس الفهم في علاقته بمبحث معين بل الفهم بوصفه ماهيةَ وجودِنا_في_العالم. بهذا المعنى يجدر النظر إلى كتابه على أنه محاولة للتوسط بين الفلسفة والعلم الطبيعي، وذلك بتجاوز الأفق الضيق للبحث العلمي.

هكذا كانت هموم جادامر، شأنها شأن هموم هيدجر، فلسفية وأنطولوجية في طبيعتها. فكتاب "الحقيقة والمنهج" يُدخِل الهرمنيوطيقا لا ليقدم منهجاً جديداً ومنهجاً أفضل، بل ليحاكم الميثودولوجيا وعلاقتها بالحقيقة. ولكي ينجز هذه المهمة يشيِّد جادامر روايتين فلسفيتين في كتابه. الأولى تَدين ديناً كبيراً لهيدجر وتروي قصة التراث الفلسفي الغربي في صورة سقوط من النعمة وإمكان الخلاص المستقبلي من حالة السقوط هذه. ففي زمنٍ ما قبل ديكارت (يحدده هيدجر بأنه اليونان قبل سقراط، بينما يظل جادامر متحفظاً في هذه النقطة) لم يكن المنهج العلمي قد أتى بعد ليسود فكرة الحقيقة. لم تكن الذات والموضوع، الوجود والفكر، منفصلين أحدهما عن الآخر جذرياً كما أصبحا بعد ذلك. غير أنه مع مجيء الثنائية الديكارتية فإن اغتراب الإنسان الغربي، والذي ربما كان ملموساً قبل ديكارت بكثير، صار هو حجر الأساس للفلسفة الغربية[1]. ووفقاً لهذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة كانت المهمة غير

---

(1) كان الفلاسفةُ قبل ديكارت، قدامَى اليونان مثلاً، يرون فكرَهم جزءاً من الوجود ذاته. لم يكن هؤلاء الفلاسفة يعتبرون الذاتيةَ نقطةَ بدايتِهم ثم =

المعلنة للنشاط النظري منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين هو إخفاء، وتبرير، اغتراب العقل والمادة، الذات والموضوع، من خلال تشييد أساس فلسفي للمنهج العلمي. كان كتاب كانت "نقد العقل الخالص" هو أهم وثيقة فلسفية في هذا التراث، حيث إنه يقدم أبرع دفاع إبستمولوجي عن العلوم الطبيعية.

= يؤسسون عليها معرفتَهم الموضوعية. لقد كانت طريقتُهم جدلية لا تستنكف أن يقودها الموضوع كما، وكيفما، كان، وتسمح لنفسِها أن تسترشد بطبيعة الشيء الذي تريد أن تفهمه. لم تكن المعرفة لديهم كسبًا وامتلاكًا بل لقاء ومشاركة. بهذه الطريقة ظفر اليونانُ بمقاربةٍ إلى الحقيقة تتخطى حدودَ التفكير الحديث القائم على قسمة "الذات/ الموضوع" المتأصلة في مطلب المعرفة ذات اليقين الذاتي. وجاء هيدجر فقام بنقد الميتافيزيقا ومفهومها للذاتية، ذلك المفهوم الذي يؤسسُ الموضوعيةَ كلَّها على اليقينِ الذاتي للذات الإنسانية العارفة (أي أن الموضوعية هنا لا تعدو أن تكون ذاتيةً مقنَّعَة). في "الوجود والزمان"، وبينما يستخدم هيدجر منهج هسرل الفينومينولوجي، فقد كان يبذل وسعَهُ للابتعاد عن الذاتية الترانسندنتالية، لكي يصل إلى نوعٍ من الموضوعية تقوم خارج قسمة "الذات/ الموضوع"، موضوعية تتخذ من "وقائعية" facticity الوجودِ الإنساني نقطتَها المرجعيةَ النهائية. هكذا نجد عند هيدجر نوعاً جديداً من الموضوعية مخالفاً لموضوعية العلوم الطبيعية وموضوعية دلتاي وموضوعية المدرسة التاريخية وموضوعية الميتافيزيقا الحديثة وموضوعية التفكير التقني الحديث بكل ما يتسمُ به من براجماتية. الموضوعيةُ الجديدةُ التي أتى بها هيدجر هي تَرْكُ الموجودِ يفصحُ لنا عن نفسِه كما هو.

نقد الوعي الإستطيقي

لكي يكشف هيمنة المنهج العلمي الطبيعي يكرس جادامر القسم الأول من كتابه لموضوعٍ قد يبدو مضاداً تماماً للعلم: ذلك هو موضوع "الوعي الإستطيقي". إن فكرته هنا هي أن الفن قد تم فصله عن الحقيقة بشكل متسق ومنظم، وتم اختزال العالم الاستطيقي إلى مجرد مظهر (Schein) عن طريق المنهج العلمي المسيطر. لقد انفصل الفن والحقيقة كنتيجة لنموذج إبستمولوجي ينفي أي ممكنات معرفية تحيد عن النموذج الجديد ويحيلها إلى ساحة اللاحقيقة. بذلك يشكل الفن مجالاً يُسامُ خَسفاً ملحوظاً قُبالةَ المنهج المحظي؛ غير أنه أيضاً مجال تتكشف فيه نقائض هذا المنهج نفسه في أوضح صورة. من أجل ذلك كان الفن، دون غيره، هو نطاق البحث الفلسفي الذي شُغِف به جادامر. ذلك أنه ينصرف في النهاية إلى إعلان مناوأته للمنهج العلمي وإلى سرد قصة انهيار هذا الطغيان المنهجي. ويكتمل هذا المسلسل السردي الأول بالعودة إلى السؤال التقليدي عن الوجود كما طرحه هيدجر في الفقرات الافتتاحية من "الوجود والزمان"، وباستقصاء دلائل المقاومة لإفساد العلم الحديث لهذه الأسئلة. هكذا قُيِّض لكل من هيدجر وجادامر نفسِه، إذ أحيا كلاهما الاهتمام بالفهم كمقولة أنطولوجية، دورُ أهم المؤلفين الذين دبجوا الفصول الأخيرة لهذه القصة الفلسفية.

يعتمد نقد الوعي الإستطيقي الذي قدمه جادامر اعتماداً كبيراً

على تقييمٍ مختلفٍ لِكتاب كانت "نقد ملكة الحكـم" Critique of Judgement (1790) . لقد وجد نفسه متفقـاً مـع كانـت اتفاقـاً أساسياً فيما يتعلق بطبيعة الأحكام الإستطيقية. فالأحكـام الجمالية رغم وضعها اليقيني من حيث استحالة تفنيدها أو دحضها، ورغم أنها ملزِمة للبشر جميعاً فهي تختلف عن بقية الأحكـام مـن وجـوه عديـدة: فهـي لا يمكـن أن تُـرَد إلى مفـاهيم أو تـصورات، ولا تستوجب غرضيةً، ولا هي تتضمن استنتاجاتٍ قاطعةً عن الأشياء. يختلف جادامر مع كانت بطبيعة الحال فيما يتعلـق بمكـان الأحكـام الإستطيقية في التراتب المعرفي. فبينما يمنح كانت الأفضلية للمعرفة القائمة على ذوات تواجه موضوعات، فـإن غيـاب هـذا النمـوذج بالتحديد بالنسبة للحكم الجمالي هو ما يروق جادامر. فهـو يـرى في الفن وفي الأحكام الاستطيقية التي ينتجها حقيقةً أكثرَ جوهرية من تلك التي ينتجها النموذج العلمي الطبيعي. يقدم جادامر تبياناً لهذا الصنف من الصدق أو الحق بمعرض حديثه عن اللعـب (Spiel). وهي فكرة نجدها عند كانـت (نقـد ملكـة الحكـم_ 14) وأيـضاً، وبصورة أكثر وضـوحاً، في نظريـات فردريـك شـيلر F. Schiller وبخاصة في كتابه "في التربيـة الإسـتطيقية" (1795). ولكـن عـلى خلاف سابقيه وخلاف جميع نظريات اللعـب الإسـتطيقية القائمـة على الهيدونية (اللذة) الخالصة فإن جادامر يرى إلى اللعب عـلى أنـه طريقة للتغلب على ثنائية الذات/ الموضوع. فنحن في اللعب نُـسلِم أنفسَنا لمجموعة من القواعد تتجاوز أي ذاتية فردية. نحن لا نواجه اللعبةَ كموضوع، بـل نـشارك فيهـا بـالأحرى كحـدث. وفي هـذه

المشاركة فإن الذات نفسها تتحول. إن علاقتنا بالفن شبيهة بـذلك. فنحن لا نواجه العمل الفني كذاتٍ تواجه موضوعاً، وإنما نـشارك في اللعبة التي تشكل الفن الأصيل ونحن أنفسنا نتحول. ولا غـرو فاللعب عند جادامر هو حقيقة الفن الأصيل وماهيته[1].

---

(1) يـستعين جادامر بمفهوم اللعب في معرِض تفسيره للفن؛ قاصدًا بـذلك أن يُخلِّص الفن من الميل التقليـدي إلى ربـط الفـن بنـشاط الـذات. إن للعبـةِ ديناميأتها وأهدافها الخاصة بمعزِلٍ عـن وعـي أولئك الـذين يلعبونهـا. فالمبارة ليـست "موضوعًا" في مقابل "ذات"؛ إنما هي حركةٌ مـن الوجـود محددة ذاتيًا ندخل فيها وننخرط في مناخها. إن اللعبة تصبح هي "الذات" الحقيقية. والمباراة إذ تنعقد فهي تمتلـك الزمـام. إنهـا تنفـث فينـا سـحرَها وتجذبنا إليها وتصبح لها الـسيادة على اللاعب. يقول جادامر إن اللعبـة لهـا وجودها لا في وعي اللاعبين أو في أفعالهم، بل هي على العكـس تجـذبهم إلى عالمها وتعبئهم بروحها. فاللاعبِ يحس بـأن اللعبـة بالنـسبة إليـه هـي واقعٌ غالبٌ مسيطِر. بل إن ذلك لينطبق أكثر حين يكون هذا الواقع واقعًا "مقصودًا"- وهو ما يحدث عندما يظهـر اللعـب بوصـفه "عرضًـا يُقَـدَّم للمُشاهِد". كذلك الأمـر في العمـل الفنـي: فالعمـل الفنـي لـيس مجـرد موضوع للمتعة؛ إنه عرضٌ (تم نقلُه إلى صورة) لحقيقـة الوجـود بوصـفِه حدثًا. وفي هذه المماثلة بين العمل الفني واللعب حقق جادامر العديد مـن الأهداف: لقد نظر إلى العمل الفني على أنه شيء دينامي لا شيء سـكوني، وتجاوز النظرة الإستطيقية المتمركزة على الذاتيـة، وكـشف قـصور مخطَّـط "الذات/ الموضوع" حين أشـار إلى البنيـة القائمـة في عمليـة فهـم اللعبـة وعملية فهم العمل الفني. إن خبرة الفن تُثبِت لنا أن العمـل الفنـي لـيس مجرد موضوع قائم قبالةَ ذاتٍ مكتفية بذاتها. فالوجود الحق للعمل الفني =

للقصة الثانية المتضمَّنة في "الحقيقة والمنهج"، وهي تاريخ الهرمنيوطيقا، فصول ختامية مماثلة، وإن اختلفت فيها الحبكة بعض الشيء مادام التراثُ الهرمنيوطيقي مرتبطًا بصفة عامة عند جادامر بمناهضة لطريقة التفكير العلمية السائدة. وإنه لمرتبط بالفن أيضاً، من حيث إن جادامر يرى الفن كمثالٍ نموذجي لفكرة الفهم بعامة. غير أن بداية هذه القصة تقع في الحقبة قبل الرومانسية مع تراث تفسير الكتاب المقدس والمذهب الإنساني. يرى جادامر أن أصل الهرمنيوطيقا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانشغال باكتشاف المعنى الصحيح للنصوص؛ تسعى الهرمنيوطيقا إلى كشف المعنى الأصلي، سواء كانت النصوص التي تتناولها من التراث الديني أو الدنيوي. فإذا أضفنا النشاط التأويلي القانوني إلى هذين التراثين يمكننا عندئذ أن ندرك لماذا تمثلت الهرمنيوطيقا قبل الرومانسية في صورة فعالية ثلاثية: الفهم subtilitas intelligendi والشرح (التفسير/ التبيان) subtilitas explicandi والتطبيق subtilitas applicandi.

مرة أخرى تُعنَى هذه القصة بالدرجة الأولى بفقدان حالة

= يقوم على حقيقة أن هذا العمل حين يصبح خبرةً فإنه يُغيِّرُ صاحبَ هذه الخبرة ويُحوِّله: العمل الفني ليس عاطلاً أو متبطِّلاً- العمل الفني يعمل. و "الذات" subject الخاصة بخبرة الفن، أي الشيء الذي يَثبُت ويبقى خلال الزمن، ليست ذاتية الشخص الذي يَخبُرُ العمل، بل هي العمل نفسه!

وجودية أصلية. ذلك أن أطروحة جادامر تفيد أن الهرمنيوطيقا في مسار تطورها غير المنتظم نسِيَت قوتها الثلاثية وجُرِّدَت في النهاية من وظيفتها الشارحة والتطبيقية. وتمثل كتابات شلايرماخر نقطة تحول في هذا التطور، إذ اختزل الهرمنيوطيقا إلى وظيفة الفهم. ويميل جادامر، شأنه في ذلك شأن دلتاي، إلى أن ينسب إلى سلفه الرومانسي (شلايرماخر) النسخة الهرمنيوطيقية ذات الصبغة السيكولوجية، ضارباً صفحاً، من أجل أن تستوِي روايتُه التي يسردها، عن العنصر اللغوي في عمل شلايرماخر. ثم يأتي مؤرخو القرن التاسع عشر، وبخاصة ليوبولد فون رنكه L. v. Ranke (1795-1886) وجوهان جستاف درويسن J. G. Droysen (1808-1884) ويدلون بدلوهم في التأمل الهرمنيوطيقي فيبحثون في مسألة كيف يتم انتقال التراث وأي وسيط يحمله. ويعزو جادامر إلى درويسن بالذات كشفه لزيف فكرة الموضوعية في كتابة التاريخ. غير أن جادامر اعتبر عملهم قاصراً أيضاً من حيث هم ورثة التراث الرومانسي: فهم ينظرون إلى التاريخ على أنه نص يتم فهمه بطريقةٍ مماثلة إلى حد كبير للطريقة التي يفهم بها شلايرماخر المؤلف الفرد. أما دلتاي فيتميز في رأي جادامر بأنه أدرك المشكلة بوضوح. لقد رأى الصراع بين سيكولوجيا الفهم وفلسفة التاريخ وسعى إلى التغلب على هذه الثنائية بأن يزود العلوم الإنسانية بأساس إبستمولوجي جديد. غير أن دلتاي، شأنه شأن سابقيه، لم يتمكن من التملص من التفكير الميثودولوجي. فهو أيضاً كان ينشد الموضوعية والتفكير الموضوعي. وكان تصوره للعلوم

الإنسانية يحتفظ بثنائية الذات/ الموضوع المتأصلة في المنهج العلمي "الغريم".

جاء حل معضلة الهرمنيوطيقا، وكذلك إنعاش الفلسفة الغربية، بتغلب هيدجر على عقبة ميتافيزيقية أخيرة، هي فينومينولوجيا هسرل. كان هسرل بالطبع يعتبر فلسفته مناوئة للنزعة الموضوعية وللميتافيزيقا أيضاً. وبالتجائه إلى الرد الماهوي[1] eidetic reduction (تقويس الوجود الفعلي للعالم) واعتباره الوعي ذاتية شارطة (ترانسندنتالية)[2] فقد حاول تأسيس قاعدة راسخة لمعرفة معينة من شأنها أن تتجاوز الثنائية الديكارتية. غير أن نقده للنزعة الموضوعية في جميع الفلسفات السابقة، فيما يرى جادامر، كان في حقيقة الأمر امتداداً لميول في الفلسفة الحديثة. أما مشروع هيدجر فكان يعد بمثابة عودة إلى أصل الفلسفة الغربية: يعلن هيدجر، بادئ ذي بدء في كتابه "الوجود والزمان"، أنه سوف

---

(1) يعني هسرل بالرد الماهوي ألا نتعلق من الظواهر إلا بما هو كلي ماهوي وألا تشغلنا الظواهر إلا بوصفها عينات أو نماذج لأنماطٍ من الظواهر. بذلك نصرف انتباهنا عن الجزئيات العَرَضية للظواهر ونضعها بين أقواس (نقَوّسها/ نُعَلِّق الحكمَ عليها) لكيما نَخلُص إلى الماهيات التي بها يكون الشيءُ ما هو وبدونها يكون أيَّ شيءٍ آخر. ويُطلِق على هذه الخطوة "الرد الماهوي" لأنه يرد الظواهر إلى الخلاصة المتبقية التي تجعلها ذلك النمط بالذات أو الصنف دون غيره من الظواهر.

(2) هي الأنا التي تقف "خارج العالم"، كشرطٍ سابقٍ لأي فعلٍ ذهني أو لأي خبرة على الإطلاق بما فيها جميع أفعال الرد الفينومينولوجي.

يعود إلى الإغريق لكي يستعيد السؤال المنسي، سؤال الوجود. لم يكن هيدجر في فتحه للسؤال الأنطولوجي يريد تأسيساً جذرياً للفلسفة نفسها كما فعل هسرل، ولا حلاً لمشكلة التاريخانية التي كانت مهمة درويسن، ولا أساساً للعلوم الإنسانية على طريقة دلتاي. بل إن في أنطولوجيا هيدجر الأساسية شهدت فكرةُ التأسيس برمتها مراجعةً شاملة.

تتلخص أطروحة هيدجر في "الوجود والزمان"، كما أعادها جادامر في صورة مختصرة ومبسطة، في أن "الوجود نفسه زمن"[(1)]. هذه العودة الجذرية لفكرة تاريخية الدازاين أفضت إلى نفي الرد الترانسندنتالي على وجه التحديد، ذلك الرد الذي جعل فينومينولوجيا هسرل ممكنة. فإذا كانت ماهية الدازاين هي في تناهيه وزمانيته، في الوجود_في_العالم وليس الأنا الترانسندنتالية (الشارطة)، فإن من غير الممكن أن يُرد عالم الحياة Lebenswelt أو يقوَّس كما أراد هسرل. ولا هو من الممكن أن يُغضِي التأمل عن وقائعية facticity الدازاين أو موقعيته situatedness لصالح "أنا أولية" proto-I أو ذات ترانسندنتالية. ولتاريخية الدازاين نتائج جمة بالنسبة للهرمنيوطيقا. فبينما كانت التاريخية بالنسبة للعلم الحديث، وحتى بالنسبة لدلتاي، عائقاً دون مثال المعرفة الموضوعية، فقد تحولت الآن إلى مفهوم فلسفي كلي يجعل المعرفة

---

(1) 'Das Sien selber ist Zeit' (Gadamer, Wahrheit und Methode, p. 243; Truth and Method, p. 228).

ممكنة[1]. وكما رأينا لتونا في "الوجود والزمان" فقد أصبح الفهم هو الوسيلة التي تتم بها تاريخية الدازاين نفسها. وهكذا ينحل صراع دلتاي بين سيكولوجية الفهم وفلسفة التاريخ عن طريق إعادة صياغة سؤال الوجود ودور التأمل الهرمنيوطيقي.

رد اعتبار «التحيز»!

ينظر جادامر إلى إسهامه في الهرمنيوطيقا على أنه امتداد لإعادة هيدجر طرح مشكلة الوجود. ومن الأمور ذات الأهمية الخاصة بالنسبة إليه توكيد سلفه هيدجر على الطبيعة المسبقة التشييد للفهم. فبينما كان التنظير السابق يدعو إلى التخلص من التصورات المسبقة من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية نزيهة عن العالم ذهب هيدجر إلى أن وجودنا_في_العالم بتحيزاته وفروضه المسبقة هو بالتحديد ما يجعل الفهم ممكناً. وقد بين ذلك بوضوح بمعرض

---

(1) ليس ثمة فهم خالص أو رؤية للتاريخ بدون الإشارة أو الإحالة إلى الحاضر. هذا ما ذهب إليه هيدجر وجادامر وأفاضا في تبيانه: إن فهم التاريخ ورؤيته لا يتهان أبدًا إلا من خلال وعيٍ يقف في الحاضر. وإذا كانت المعرفة "الموضوعية" التي نادت بها المدرسة التاريخية تشير إلى وجهة رؤية أو نقطة استشراف تعلو على التاريخ يمكن منها أن ننظر إلى التاريخ نفسه، فإن هذه النقطة، فيما يقول جادامر، غير متوافرة للإنسان؛ فالإنسان، ذلك الكائن المتناهي التاريخي، ينظر دائمًا ويفهم من موضعه الخاص في الزمان والمكان. ليس بمقدور الإنسان، في رأي جادامر، أن يقف فوق نسبية التاريخ ويظفر بمعرفة "ذات صواب موضوعي".

تناوله للتأويل. يرى هيدجر أن التأويل يقوم دائماً في شيء ما نمتلكه مقدماً، هو الـ Vorhabe (امتلاك مسبق)، وفي شيء ما نـراه مـسبقاً هو الـ Vorsicht (الرؤية المسبقة)، وفي شيء ما نعيه مسبقاً هو الـــ Vorgriff (التصور المسبق). وهي طريقة أخرى للقول بأننا لا نأتي إلى أي موضوع أو نص ونحن بَراءٌ من أي فروض مسبقة. إنما نحن دائماً ممتلئون من الأصل بالفهم الأولي الـذي ينـسبه هيـدجر لكـل دازاين. وقياساً على ذلك فإن المعنى الذي نستمده من أي موضـوع أو نص ينبغي اعتبـاره نتاجـاً لفروضـنـا المـسبقة[1]. هكـذا يعـرف

---

(1) حين نضطلع بفهم نصٍّ ما أو مادةٍ أو موقفٍ فنحن لا نفهمه بـوعيٍ خـالٍ لحظيًّا نملؤه بالموقف الجاري، بل نفهمه لأننا نضمر توجهًا مبـدئيًّا يتعلـق بالموقف ونُهيب بهذا التوجه، ونُكِنُّ في أنفسنا طريقةً معينةً في الرؤية محدَّدة سلفًا وبعض "التصورات المسبقة". لكي "يفهم" المرءُ ينبغـي أن "يفهـم سلَفًا"! أن يكون لديه موقفٌ، استباق، سـياقية. نحـن لا يمكنـنـا أن نقـرأ النص إلا بتوقعات معينة، أي بإسـقاطٍ مـسبق. غـير أن علينـا أن نراجـع إسقاطاتنا المـسبقة باستمرارٍ في ضوء ما يَمثُل هنـاك أمامنـا. وبإمكـان كـل مراجعةٍ لِإسقاطٍ مسبق أن تضع أمامها إسقاطًا جديدًا مـن المعنـى. ومـن الممكن أن تبزغ الإسقاطات المتنافسة جنبًا إلى جنـب إلى أن تغـدو وحـدةُ المعنى أكثرَ وضوحًا ويتبيَّن كيف يمكن أن تـترابط الرمـوزُ والعـالم. هـذه العملية الدائمة المستمرة من الإسقاط الجديد هي حركة الفهم والتأويـل. وعلى المؤوِّل لكي يبلغ أقصى فهمٍ ممكن ألا ينخرط فحسب في هذا الحـوار مع النص، بل أن يفحص عـلى نحـوٍ صريـح منـشأ المعنـى المـسبق الـذي بداخله ومدى صحة هذا المعنى. إن الفروض المسبقة التي كـان هـسرل =

هيدجر المعنى بأنه "ذلك الذي عليه تم إسقاطٌ أصبح شيءٌ ما وفقاً له مفهوماً على أنه ذلك الشيء. إنه يستمد بِنيتَه من امتلاكٍ مسبق، ورؤية مسبقة، وتصور مسبق"(1).

يتقبل جادامر هذه المسألة بشكل جِد مباشر بمعرض تناوله للتحيز prejudice (Vorurteil) . ورغم أن الكلمة الألمانية، كبديلتها الإنجليزية، تتعلق إتيمولوجياً (من حيث الأصل والاشتقاق) بالحكم المسبق أو بمجرد تكوين حكم عن شيء ما مقدماً، فقد صارت تعني تحيزاً سلبياً أو صفة تستبعد الحكم الدقيق. ويذهب جادامر إلى أن "التنوير" هو المسئول عن تشويه سمعة فكرة التحيز. على أنه يردف قائلاً إن هذا التشويه نفسه هو نتاج تحيز مرتبط بدعاوى الصدق الميثودولوجية التي توصي بها العلوم الطبيعية(2).

= يَعُدُّها عوائقَ للفهم ويجب بنا أن نتخلص منها هي عند هيدجر وجادامر واقعٌ لا مفر منه بل هي عُدَّتنا التي لا غِنَى عنها لفهم أي شيء على الإطلاق.

(1)'Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird' (Heidegger, Sein und Zeit, p. 151; Being and Time, p. 193).

(2) يقول جادامر إن كل فهم لا بد له من أن يشتمل على بعض "التحيز" prejudice أي "المعنى المسبق" fore-meaning. وهو يعتبر سعي "التنوير" إلى التخلص من كل التحيزات هو نفسه تحيزا! (تحيز ضد =

إن التحيز، من حيث هو منتسب إلى الواقع التاريخي نفسه، ليس عائقاً للفهم بل هو بالأحرى شرط لإمكان الفهم. هكذا يطرح جادامر ردَّ اعتبارٍ حقيقياً لهذه الفكرة تقديراً منه لتناهي الوجود البشري وللأسلوب التاريخي بالضرورة للوجود_في_العالم. وحين يوضح جادامر استخدامه لـ "التحيز" بهذا الشكل فبوسع القارئ أن يرى أنه لا يعدو أن يؤكد بكلمة أخرى مبادئ هيدجر من الامتلاك المسبق والرؤية المسبقة والتصور المسبق. أما انتقاؤه لكلمة "تحيز" بدلاً من أي كلمة أخرى أكثر دقة فيمكن تفسيره برغبته في إحداث تأثير صادم.

غير أن استخدام جادامر للتحيز يطرح مشكلات أكثر خطورة من تلك الناشئة من رد فعل تلقائي لهذا الاختيار الفظ، وإن يكن مقصوداً، للألفاظ. ثمة صعوبة محورية مثلاً هي كيف نميز التحيزات المشروعة من التحيزات الزائفة وغير المشروعة، أو النوعية الزائفة من التحيزات من النوعية الصادقة. يشير جادامر في مواضع عديدة إلى أن التحيزات الزائفة وغير المشروعة تؤدي إلى سوء الفهم. غير أننا إذا سلمنا بهذه النقطة فإن من الصعب أن نرى أي فرق بين مطلب جادامر بإزالة التحيزات الزائفة وبين المثل

= التحيز)؛ إنه تحيز يحجب عنا تاريخيتَنا الجوهرية وتناهينا الصميم. إن الأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكامٍ له؛ إنها الواقعُ التاريخي لوجوده. الأحكام المسبقة هي أساس قدرتنا على فهم التاريخ على الإطلاق.

الأعلى المنحدر من التنوير والذي يجاجه جادامر بعنف شديد. يبدو في هذا الصدد أن جادامر يوقع الخلط في مسألة التحيز برفضه أن يفرق بين أصنافه المختلفة. وهو يومئ في مواضع متعددة من كتابه، وإن لم يُفَصِّل في ذلك قَط، إلى أن التحيزات الشخصية يمكن فصلها عن التحيزات التي تنتسب إلى عصر معين، وأن هذه الأخيرة هي وحدها الصائبة والمقبولة كشرط لا بد منه للفهم. وفي موضع آخر يعقد تفرقة مماثلة بين التحيزات التي تصير واعية أثناء التأويل وبين تلك التي تند عن الوعي. من شأن "التحيزات المنتِجة" productive prejudices أن تتيح الفهم بينما تؤدي التحيزات المُعيقة للفهم إلى سوء الفهم. هذه الطريقة الدائرية بعض الشيء في الجدل تضعِف الأفكار الهيدجرية الأصلية. على أن السبب الذي منع جادامر من بذل جهد لجعل تمييزاته أكثر حدة ليس عصياً على الفهم. فلكي يفعل ذلك سيكون بحاجة إلى نظرية شارحة (بعدية) meta-theory أخرى في الفهم. وبذلك سيكون عليه إما أن يقع في أحبولة التنوير ذاتها التي يريد تجنبها، في اقتراحه علماً موضوعياً لتأويل التحيزات، وإما أن يعتنق الموقف النسبي الممتنع القائل بأن جميع التحيزات، بوصفها جزءاً من وجودنا المتناهي، هي صائبة على حد سواء.

وأخيراً فإن الفكرة ذاتها القائلة بأن المثل الأعلى للتنوير، أي إزالة التحيز، هو نفسه تحيز_ هذه الفكرة ذاتها مستهدفة لدعوى من أي شخص يأخذ جادامر مأخذ الجد. فإن قبلنا التوكيد المتعلق

بتاريخية الدازاين يكن جادامر إذن هو أيضاً أسير ميله وتحيزه في تعامله مع التنوير. فليس ثمة نقطة استشراف مطلقة أو موضوعية يمكنه منها أن يصدر حكماً حول الطبيعة التحيزية لمُثُل التنوير. إن جادامر يعي هذا التناقض، ويدرك فعلاً أن نظريته برمتها لا تَثبُت للمقدمات نفسها التي تطرحها: فهو لا يمكنه أن يسلم بالنسبية من دون أن يعترف بنسبية عباراته ذاتها[1]. إن دفاعه ضد النقاد الذين يريدون أن يقلبوا تأويليته رأساً على عقب هو أن التفنيد الصوري لا يحطم بالضرورة قيمة صدق حجة. قد يكون هذا حقاً، بيد أن جادامر في إنكاره المنطق الصوري لا يقدم لقارئه طريقة للتحقق من صحتها (صحة هذه الحجة). ونحن في النهاية مضطرون إما إلى أن نرفض دعواه وإما إلى أن نقبلها من باب الثقة.

التاريخ الفعال والأفق

كانت فكرة أن تحيزات المرء وتصوراته المسبقة جزء أساسي من الموقف الهرمنيوطيقي فكرة موحية للغاية برغم ما يرتبط بها من مشكلات. فعلى العكس من النظرية الهرمنيوطيقية السابقة فإن

---

(1) يمثل "الدحض الذاتي" self-refutation مشكلة عامة تنال جميع صور النسبية: إن مُدَّعِي النسبية يُعَرِّض نفسه لِرَد "من جنس الدعوى نفسها" (أي ان دعواه ذاتها نسبية!). هكذا يؤتَى النسبي من مأمنِه ويُرمَى بسلاحِه. إن النسبين دائمًا عُرضةٌ لِخطرٍ مهني هو نَشرُ الغصنِ نفسِه الذي يجلسون عليه! (انظر كتابنا "صوت الأعماق"، دار النهضة العربية، بيروت، 2004، ص327-328)

تاريخية المفسِّر ليست حاجزاً دون الفهم. ولا بد للتفكير الهرمنيوطيقي الحقيقي من أن يأخذ تاريخيته ذاتها بعين الاعتبار. لا يستقيم تأويل حتى يبين مفعولية (Wirkung) التاريخ داخل الفهم نفسه. ومن ثم يطلق جادامر على هذا النوع من الهرمنيوطيقا "التاريخ الفاعل أو المؤثر" effective history (Wirkungsgeschichte). ويسارع جادامر بتنبيهنا بأنه لا يحاول أن يدعم بحثاً يطور به منهجاً جديداً يراعي عوامل التأثير أو النفوذ. إنه ليس بصدد تقديم دعوى لصالح مبحث جديد ومستقل يضاف إلى العلوم الإنسانية. وإنما هو ينادي بصنف جديد من الوعي، ذلك الذي يسميه، تسمية مزعجة بعض الشيء، "وعي التاريخ المؤثر أو الفاعل" effective-historical consciousness (BewuBtsien wirkungsgeschichtliches)، ذلك الوعي الحري بأن يدرك ما يجري بالفعل عندما نكون بقبالة وثائق من الماضي. وسواء علينا أَقبِلنا التاريخ الفاعل أم لم نقبله فإنه، وفقاً لجادامر، مشتبك بفهمنا اشتباكاً محكماً، وما يفعل الوعي التاريخي الفاعل أكثر من أن يجعلنا على دراية بهذه الحقيقة الواقعة. إنه الوعي بمحتومية الموقف الهرمنيوطيقي[1].

---

(1) قلنا إن الإنسان كائن تاريخي متناهٍ ينظر ويفهم من موقعه الزمكاني ولا يملك أن يقف خارج التاريخ لكي يظفر بمعرفة "موضوعية" بالمعنى الدارج؛ وإنما للخبرة التاريخية صنف خاص جدًّا من الموضوعية يقوم على الانفتاح الأصيل الذي "يدع شيئًا ما لكي يُقال": إن الشخص الذي "يسمح لشيءٍ ما أن يقال له" هو كيانٌ مفتوح بطريقةٍ أساسية". إنه =

وزيادة في إيضاح الموقف الهرمنيوطيقي وما يستلزمه يطرح جادامر فكرة "الأفق" horizon. إنه مصطلح استعاره من هسرل ومن التراث الفينومينولوجي؛ وفي تعبيرة "أفق التوقع" أصبح فيما بعد مفهوماً محورياً في إستطيقا التَلَقّي لهانز روبرت ياوس H. R. Jauss . في استخدام جادامر يشير هذا اللفظ إلى "زاوية رؤية تُحِد من إمكانية الرؤية"[1]، وهو من ثم جزء جوهري من مفهوم

= الانفتاح الذي يود أن يسمع أكثر مما يود أن يسود، يود أن يتغير ويتعدَّل من خلال الآخر، وهو الأساس الذي يقوم عليه الوعي التاريخي الفاعل. يتكون هذا الوعي من علاقة بالتاريخ لا يمكن للنص فيها أن يكون "آخر" بشكلٍ كامل وموضوعي. ذلك أن الفهم ليس بالتميز السلبي لآخرية الماضي، بل هو بالأحرى أن يضع المرءُ نفسَه بحيث يُقِر له الآخر بالأهلية والاستحقاق. عندما يقرأ المرءُ نصًّا تاريخيًّا على أنه مجرد شيء تاريخي فإنه يكون قد صادر بالحاضر سَلَفًا وجزم به ووضعه خارج الشك والتساؤل. أما الوعي التاريخي الأصيل فهو لا ينظر إلى الحاضر على أنه ذروة الحقيقة، بل يتذرع بالانفتاح الدائم للدعوى التي يمكن للحقيقة الكامنة في العمل أن توجهها إليه. "يتحقق الوعي التأويلي لا في اليقين الذاتي المنهجي بل في الاستعداد والانفتاح الخبروي كنقيضٍ للجَزم الدوجماطيقي". حين يكتسب المرءُ "خبرةً" من النصوص فإن ما اكتسبه ليس مجرد معرفةٍ موضوعية، بل "خبرة غير قابلة للموضعة، إنها "الخبرة" التي أنضَجَته وجعَلَته منفتحًا للتراث ومنفتحًا للماضي.

(1) 'einen Standort...der die Möglichkeit des Sehens beschränkt (Gadamer, Wahrheit und Methode, p. 286; Truth and Method, p. 269).

الموقف. يرسم "الأفق" ويحدد موقعيتنا situatedness في العالم. غير أننا لا يصح أن نتصور الأفق كمنظور ثابت مغلق. إنه بالأحرى "شيء ما نتحرك فيه ويتحرك معنا"[1]. ولنا أن نُعَرِّفه أيضاً بالإشارة إلى التحيزات التي نجلبها معنا في أي وقت معين مادامت هذه التحيزات تمثل أفقاً لا يسعنا أن نرى وراءه. يصف جادامر عندئذ فعل الفهم في واحدة من أشهر استعاراته على أنه التحام (انصهار) أفق المرء نفسه بالأفق التاريخي (Horizontverschmelzung)[2].

---

(1) 'Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert' (Gadaner, ibid., p. 288; p. 271).

(2) ثمة حَدٌّ لِعالمِنا الخاص، لِواقعِنا المدرَك، ليس بمقدورِنا أن نتجاوزه؛ ثمة "أفقٌ" ليس بوسعِنا أن نرى وراءَه. "الأفق" هو مجال الرؤية الذي يشتمل على كل ما يمكننا رؤيته من منظورِنا الخاص، هو مقولات الفهم المتاحة لنا، والتي نرى بها وبقدرِها ولا نملك أن نرى أبعدَ منها. وللنص نفسِه، بما هو بِنيةٌ رمزيةٌ قصدية، أفقُه الخاص، أي نطاق المعارف عن العالم التي كُتِبَ النص في ظلها. يلتقي أفقُ القارئ بأفق النص. القارئ يقرأ بفهمِه وبأُطرِه المرجعية، ولكن ما يقرؤه هو بناءٌ له عناصرُه ودقائقُه وعلاقاتُه التي تحكمها آفاقُ الزمنِ الذي كُتِبَ فيه. القراءة إذن موثوقة بالنص وتاريخيَّتِه؛ كل قراءة هي محض تأويل .. دخول تاريخية القارئ في تاريخية النص. ليست هناك قراءةٌ دائمة؛ هناك فقط قراءة تاريخية. ليس هناك معنى دائم أو مثالي؛ هناك فقط معنى وجودي، أي المعنى كما يبزغ خلال فهم القارئ التاريخي للنص التاريخي. ونحن حين نستخدم كلمة "تاريخي" إنما نريد أن نُذَكِّر بأن النفس كيانٌ ثقافي، وأن آفاق المرء يحددها الوجود الثقافي للمرء، وأن العالمَ بطبيعته متغيرٌ وقابل للتغير. يعني =

يعترف جادامر أن فكرة أفق منفصل لشيءٍ من قبيل النص الأدبي هي بحد ذاتها فكرة وهمية. فليس ثمة خط يفصل أفق الماضي عن أفق الحاضر. ذلك أن عالم النص ليس غريباً علينا مادام هذا العالم قد أسهم في تكوين أفقنا نفسه. والحق أن جادامر يذهب في أحد المواضع من كتابه إلى أنه ليس هناك في واقع الأمر إلا أفق واحد "يضم كل شيء متضمن في الوعي التاريخي"[1]. وعلى الرغم من ذلك فإن وهم الأفق المنفصل، الإسقاط الضروري لأفق تاريخي، هو مرحلة لابد منها في عملية الفهم. يتبعها على الفور قيام الوعي التاريخي بإعادة ضم ما تم تمييزه حتى يلتحم ويغدو واحداً مرة أخرى. يؤكد جادامر أن التحام الآفاق يحدث حقاً ولكنه يعني أن الأفق التاريخي يُسقَط ثم يلغَى عندئذ أو يُزال ككيانٍ منفصل. وبطريقة هيجلية بعض الشيء يبدو أن الفهم هو الوعي التاريخي إذ يصبح واعياً بذاته.

= ذلك إذن أن المرء عندما يقوم بالتفسير لا يترك أفقَه الخاص وراءَه، بل يوسّعه بحيث يدمجه بالأفق الخاص بالنص. إن الذي يجعل هذا الالتحام ممكنًا هو حقيقة أن كلا الأفقين، بمعنى ما، هو شيءٌ عام وشامل ومؤسَّس في الوجود، ولذا فإن الالتقاء بأفق النص القديم، في واقع الأمر، يضيء الأفقَ الخاص بالمرء ويؤدي به إلى الفهم الذاتي والكشف الذاتي.

(1) In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschlieBt, was das geschichtliche BewuBtsein in sich enthält' (Gadamer, ibid., p. 288, p. 271).

يرتبط هذا النشاط من جانب الوعي بشيء ربما يكون أكثر إسهامات جادامر أصالةً في الهرمنيوطيقا الحديثة. يؤكد جادامر، مستنداً إلى الهرمنيوطيقا القانونية، أن كل تأويل هو في الوقت نفسه تطبيق (Anwendung) . على أن استعادة البعد التطبيقي للهرمنيوطيقا ليست مجرد إيماء تجاه استرجاع الوظيفة الأصلية للمشروع التأويلي. إنما هي بالأحرى توكيد ونتيجة منطقية مترتبة على المبادئ التي تم تطويرها بشأن الوعي التاريخي الفاعل. إن الفهم يعني التطبيق على الحاضر، فالتراث يؤثر على الحاضر بوصفه توسُّطاً للفهم التاريخي. الهرمنيوطيقا القانونية إذن ليست مجرد حالة خاصة عند جادامر، وإنما هي نموذج مرشد لكل نشاط هرمنيوطيقي. ومثلما هو الحال في استخدامه لمصطلح "تحيز"، فهو يستخدم تعبيرات استفزازية إمعاناً في تبيان فكرة ليست في الحقيقة محل خلاف كبير. لا ينبغي أن نفهم "التطبيق" على أنه "البراكسس" (العمل) بالمعنى الماركسي، أو على أنه أي أداء لفعل جسدي. لا يستلزم "التطبيق" أي أخذ ملموس من النص ووضعه في نشاط عملي في العالم الواقعي. إنما "التطبيق" أقرب إلى ما أسماه رومان أنجاردن "التجسيد" (العيانية) concretion، عملية تحقيق أو استحضار للمفسِّر. بهذا المعنى يمكن عقد مقارنة بين ما يقوم به مخرج مسرحي يؤوِّل نصاً مسرحياً ما ويحققه في أداء مسرحي وبين

ما يقوم به قارئ وهو يتفهم نصاً. فكلا الفعلين يتضمن "تطبيقاً" بالمعنى الجادامري للكلمة. على أن بإمكاننا أيضاً أن نتصور "التطبيق" في إطار المماثلة المحورية التي عقدها جادامر بين عملية الفهم وعملية الحوار. فنحن، وفقاً لهذا النموذج، عندما نواجه نصاً، إنما ندخل في حوار مفتوح مع الماضي يؤدي فيه الأخذ والرد، السؤال والجواب، إلى الفهم[1]. بوسعنا إذن أن نصف التطبيق بأنه توسط ما بين "حينئذ" الخاص بالنص و "الآن" الخاص بالقارئ؛ أو بأنه حوار بين الـ "أنت" thou الخاص بالماضي والـ "أنا" الخاص بالحاضر. وحين نرى إلى "التطبيق" على أنه تجسيد أو توسط فإن مفهومه يفقد شيئاً من وهجه الاستفزازي، ويتبين أن إحياء

---

(1) الموضوعُ العام الذي ينغمس فيه المرء (كل من المفسِّر والنص) في حالة الحوار التأويلي هو التراثُ أو الموروث. إلا أن الطرف الآخر في الحوار هو "النص"، ذلك الكيان المثبت تثبيتاً عنيداً في الشكل المكتوب. لا بد إذن أن تُرد الصيغة الثابتة إلى حركة الحوار، تلك الحركة التي بمقتضاها يحدث الأخذ والرد: فالنصُّ يسأل المفسِّرَ والمفسِّرُ يسأل النصَّ. هذه هي مهمة الهرمنيوطيقا: أن تُخرِجَ النصَّ من غُربتِه التي يجد نفسَه فيها، من حيث هو شكلٌ مكتوبٌ ثابت، وترده إلى الحاضر الحي للحوار الذي يتقوَّمُ بالسؤال والجواب. عندما يصلنا نصٌّ ويصبح موضوعاً للتأويل فإنه يطرح على المؤوِّل سؤالاً يحاول المؤوِّلُ أن يجيبَ عنه من خلال التأويل. ومن صفةِ التأويلِ الأصيلِ أن يربطَ نفسَه بالسؤال الذي وضعه النصُّ. أن تفهم النص يعني أن تفهم هذا السؤال. ولكي تفهم النص يلزمك أولاً أن تفهم أفق المعنى أو أفق التساؤل الذي يتحدد داخله اتجاهُ المعنى.

جادامر للمبدأ المفقود_ الهرمنيوطيقا القانونية_ هو أقل راديكالية مما يبدو لأول وهلة[1].

وإنه لمن الخطأ، من الوجهة الأخرى، أن نمضي في الطرف المقابل وننظر إلى هرمنيوطيقا جادامر كمشروعٍ محافظ، رغم أن تصديه من أجل إعادة الاعتبار لمفاهيم السلطة والكلاسيكي والتراث توحي بتوجهٍ رَجعي. مرة أخرى تعود المشكلة إلى حد كبير، وإن لم يكن حصرياً، إلى المصطلح الاستفزازي. فجادامر يتهم التنوير بإقامة تعارض غير مشروع بين السلطة والعقل أو الحرية، ويبين على العكس أن السلطة كما تتجسد في الأفراد ليست نتاجاً للقهر بل لإدراك أن الشخص ذا السلطة يتمتع بنصيب أوفر من التبصر والحكم. من ذلك يتبين أن الخضوع للسلطة يستند إلى العقل والحرية وليس إلى القوة والتحكم. والتراث عند جادامر شكل من

(1) يذهب جادامر إلى أنه في عملية الفهم ثمة دائمًا شيءٌ أشبه بتطبيق النص المطلوب فهمُه على الموقف الحاضر. أن تفهم، بمعنى أن تعرف وتفسر، يتضمن داخله سلفًا أن تطبِّق، أو أن تربط النص بالزمن الحاضر. ومن فضائل التأويل الثيولوجي والقانوني أنهما يلفتان الانتباه إلى هذا الجانب من جوانب الفهم. في حالة تطبيق القوانين بصفةٍ خاصة تتجلى هوية التأويل والتطبيق في أوضح صورة: ذلك أن معنى القوانين وروحَها لا تتبلور وتبزغ إلا بكدح القضاة في تطبيقها على الحالات الخاصة قاضيًا تلوَ آخر، وحالةً تلوَ أخرى. إنها مثال جيد لـ "دَرب هيدجر" الذي يتعيَّن بالسير عليه ويتحدَّد بالأقدام التي ترسمه؛ إنه يُخَطُّ لا من أجل السير وإنما بِفعلِه.

أشكال السلطة وهو أيضاً يرتبط في نظره بالعقل والحرية. وهل التراث إلا ما حرصت الأجيال على استبقائه وحفظه من عوادي الزمن؟ وإن فعل المحافظة عند جادامر هو لحظة حرية لا تقل في ذلك عن لحظة التمرد أو التجديد. وبدلاً من أن نحاول إلغاء التراث وتجنبه يشعر جادامر أن واجبنا هو أن نعترف به كجزء من روابطنا التاريخية وأن نلتفت إلى خصوبته التأويلية[1]. يصدق الشيء نفسه بالنسبة لـ "الكلاسيكي" (das Klassische). فهذه

(1) يقول جادامر إن الماضي يظل يؤثر على الحاضر ويفعل فيه فِعلَه؛ فالحاضر لا تمكن رؤيته ولا فهمه إلا من خلال مقاصدَ وطرائق رؤيةٍ وتصورات مسبقة منحدرة من الماضي. إن الماضي عند جادامر ليس كومةً من الوقائع يمكن تحويلها إلى موضوع للوعي، وإنما الماضي تيارٌ نتحرك فيه ونشارك لدى كل فعل من أفعال الفهم. علينا ألا نظل ننظر إلى التراث وإلى السلطة على أنهما عدوان على العقل وعلى الحرية العقلية كما كان يُنظَر إليهما في عصر التنوير وفي الحقبة الرومانسية وحتى يومنا هذا. فالتراث يقدم لنا تيارَ المفاهيم والتصورات الذي نقف فيه. ومن واجبنا أن نعرف كيف نفرق بين الفروض المسبقة المثمرة والفروض المسبقة التي تسجننا وتمنعنا من التفكير والنظر. ليس هناك تناقض داخلي، على أية حال، بين دعاوى العقل ودعاوى التراث؛ فالعقل دائمًا يقف داخل التراث، بل إن التراث لَيزوِّد العقلَ بذلك الجانب من الواقع والتاريخ الذي سيعمل معه. يقول جادامر إن إدراكنا لاستحالة وجود فهمٍ بلا فروضٍ مسبقة يترتب عليه أن نتخلى عن تفسير عصر "التنوير" للعقل، وأن يسترد التراثُ والسلطةُ منزلتَهما التي حُرِما منها منذ ما قبل التنوير.

الفكرة ينبغي ألا نُماهِي حصرياً بينها وبين العصور القديمة (قبل الوسطى) أو بينها وبين أعمال المذهب الكلاسيكي الألماني. إن "الكلاسيكي" إنما يعني ذلك الذي ميَّز نفسَه عبر السنين، تلك الأعمال التي ثبتت في وجه الأذواق المتباينة والأزمنة المتغيرة. مثل هذه الأعمال هي، بمعنى ما، لازمانية، غير أن جادامر يؤكد على أن لازمانيتها تكمن بالتحديد في وجودها التاريخي، في قدرتها على أن تظل تخاطب الأجيال المتعاقبة. هكذا فإن "الكلاسيكي"، بالمعنى الجادامري، يؤكد كلاً من جاذبية أحد الأعمال وقابليته الصميمة لتأويلات لانهاية لها. وإن الأعمالَ الكلاسيكية لَشهادةٌ على تنوع الوعي الإنساني وعلى عظمة الإنتاج الرفيع للثقافة البشرية في آن معاً.

ورغم تباين آراء جادامر عن التراث والموروث فإن لدينا ما يبرر اعتبار نظريته كمشروعٍ محافظ بالدرجة الأساس. هاهو يؤكد في أحد المواضع أن "الفهم ينبغي ألا نتصوره على أنه نشاط تبذله الذات، بل على أنه يعني أن يغمد المرءُ نفسَه في حدث من التراث"[1]. إن هذه الفكرةَ عن الهرمنيوطيقا موغلةٌ في السلبية. إنها

---

(1) 'Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Über lieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständing vermitteln' (Gadamer, ibid., pp. 274-5; p. 258).

يمكن أن تبرر تياراً رئيسياً موروثاً كمعيار للحكم، وتحظر استخدام بدائل للنصوص القانونية الكنسية canonical texts. وفضلاً عن ذلك فإن الميل إلى الكلاسيكي، حتى لو عرَّفنا الكلاسيكي على أنه ذلك الذي تم الاحتفاظ به لأنه وُجِد جديراً بالاحتفاظ، يغفل علاقات القوة المتأصلة في أي نصٍّ متداولٍ اجتماعياً أو في أي تبادل اجتماعي. يبدو أن جادامر غير مُلِم بمنظِّرين مثل ميشيل فوكوه الذي يرى اللغةَ نفسَها مبطَّنَةً بالسلطة والتحيز. من هذه الوجهة فإن نموذج جادامر الحواري (التواصل الأمثل بين الماضي والحاضر بوصفه حواراً بين متحدثين) ليس فقط تشويهاً لما يستلزمه الفهم بالفعل بل هو نفسه أيديولوجيا من شأنها أن تُغَشِّي على العلاقات الاجتماعية العينية التي يحدث الفهم خلالها. الحق أن فشل جادامر في دمج منظور اجتماعي داخل إطاره النظري العام يظل نقطة ضعف في عمله. إنه مثل هيدجر يبدو قادراً على قبول التاريخية فقط على مستوى نظري مجرد، حتى إذا قام بنفسه بتحليل نصوص_ سواء كانت قصيدة لرينر ماريا رلكه R. M. Rilke أو قصة لكارل إمرمان K. Immermann _ فإن الفكرة الراديكالية بالقوة للوجود_في_العالم تُنتِج نقداً فلسفياً شبيهاً بأشد قراءات "النقد الجديد" بُعداً عن التاريخية.

رد هابرماس على جادامر

لعل أهم تحد لإضفاء الصبغة الأنطولوجية على الهرمنيوطيقا بالطريقة التي قدمها هيدجر وجادامر قد أتى من يورجين هابرماس

J. Habermas (1929-) أهم ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرنكفورت. غير أن من الضروري أن نلاحظ أولاً أن هناك نقاط اتفاق أساسية بين هابرماس وجادامر حول مسائل عديدة، وبخاصة تلك التي تتعلق باللغة والحوار. في مراجعته المستفيضة لكتاب "الحقيقة والمنهج" على سبيل المثال يبدو هابرماس في البداية مُظاهِراً لجادامر ضد فتجنشتين في حديث حول الترجمة. تقوم الفكرة الرئيسية على أن نحو اللغة العادية يمدنا بالقدرة على تجاوز اللغة التي يوضحها وبذلك يهبنا القدرة على الترجمة من لغةٍ إلى أخرى. عندما نتعلم لغةً ما، فنحن لا نتعلم مجرد لعبة لغوية تمكننا فحسب من الأداء بلغة معينة واحدة، بل إننا لَنتعلم أيضاً ما يمكن للمرء أن يسميه "نحواً عالمياً" أو عمومياً، والذي يتيح لنا التوسط بين اللغات. هكذا لا يمكن لفتجنشتين أن يتصور الترجمة إلا كعملية تحويل وفقاً لقواعد عامة، ولكن لا يسعه أن يُدخِل هذه القواعد العامة في ممارستنا لتعلُّم اللغة. يتأسس إمكان الترجمة عند هابرماس، الذي يستخدم جادامر بسماحة وتفتُّح ليؤيد حجته، على استخدام اللغة العادية، وما الترجمة بحد ذاتها سوى امتداد لما يجري في المحادثة العادية. لذا فإن ما يوحد بين جادامر وهابرماس ضد فتجنشتين هو فكرة اللغة ككيان حواري في مقابل تصور اللغة كمجموعة من القواعد الصورية. وعلى الرغم من أن فتجنشتين كان مدركاً للغة كشكل حياة فقد تصور الممارسة اللغوية على أنها إعادة إنتاج أنماط ثابتة. أما بالنسبة لهابرماس، ولتقييمه الإيجابي لجادامر، فتبقى اللغةُ بنيةً مفتوحة تسمح للناطقين الأصليين بها أن

يَزَوِّلوا القواعد التي تحكم العبارة اللغوية وأن ينأوا بأنفسهم أيضاً عن هذه القواعد.

يجد هابرماس أيضاً قُرَّةَ عينٍ في موضعين آخرين عند جادامر. الأول هو اتفاقهما في مناوأة مختلف صور النزعة الموضوعية objectivism. بالنسبة لجادامر كانت النزعة الموضوعية مرتبطة بالمنهج بصفة عامة، وبخاصة منهج العلم الطبيعي. أما هابرماس فهو أكثر تحديداً في تسمياته. إن التأمل الذاتي الهرمنيوطيقي يعارض الوضعية في المقام الأول، غير أنه أيضاً يقدم نقداً للأسس الفينومينولوجية واللغوية للعلوم الإنسانية، تلك الأسس التي تحتفظ ببقايا من النزعة الموضوعية. إن الشيء الذي وجده هابرماس مسعفاً حقاً لدى جادامر هو فكرته عن الطبيعة الموقعية للمفسِّر (ذلك الذي يقع دائماً موقعاً ما من الأصل). تقف هذه الفكرة ضد ادعاءات النزاهة غير المنعكسة على الذات، وادعاء الدقة العلمية التي تطرحها بعض ضروب العلوم الإنسانية. إن جميع صور النزعة الموضوعية هي غير متساوقة على الإطلاق مع التاريخية كما يتصورها جادامر. ويزودنا "التاريخ الفاعل" بترياق ليس فقط ضد الاختزالات التاريخانية بل أيضاً ضد الفكر اللاتاريخي سواء الوضعي أو الوضعي الجديد أو شبه الوضعي. يدعم هابرماس موقفه (وموقف جادامر) بتأملات عن كتابة التاريخ. إن تقارير شهود العيان، رغم أنها قد تكون دقيقة إمبيريقياً، هي حتماً أضعف من الوصف التاريخي للأحداث في نهاية المطاف. وتأويل ذلك

بساطة شديدة هو أن الملاحظ اللاحق يشارك في رواية أكثر اكتمالاً وثراءً بكَوْنِه قادراً على فهم السبب والمآل فهماً أكثر اكتمالاً.

هذه الملاحظات عن التاريخ أدت بهابرماس إلى موضع ثان من الاتفاق مع جادامر يتعلق بإدخاله "التطبيق" في التأمل الهرمنيوطيقي. هكذا تلعب الهرمنيوطيقا دوراً مهماً في ما سوف يطوره هابرماس لاحقاً في نظريته عن "الفعل التواصلي"communicative action، حيث تتوسط فهم الماضي وتتوسط كذلك بين الثقافات والجماعات الحاضرة وبذلك تعزز تكوين اتفاق عام. في هذا الصدد يمكننا أن ندرك سر انجذاب هابرماس لنظريةٍ في الفهم الهرمنيوطيقي "موجَّهة بنيوياً لأن تستخرج من التراث فهماً ذاتياً ممكناً للجماعات الاجتماعية يتسم بأنه موجِّه للفعل"[(1)].

رغم أن هابرماس يجند جادامر معه في معاركه ضد الميول الوضعية المتلونة، فإنه يحس أن جادامر مخطئ خطأً أساسياً في قسمته الثنائية المتصلبة: الحقيقة/ المنهج. ذلك أن جادامر في فصله التأملَ الهرمنيوطيقي عن العلوم الطبيعية إنما يؤكد بالضبط، دون أن يفطن لذلك، هوان شأن الهرمنيوطيقا إذ تؤخَذ من وجهة نظر مناوئيها.

---

(1) 'Das hermeneutische Verstehen ist seiner Struktur nach darauf angelegt, aus Traditionen ein mögliches handlungsorientierendes Selbstverständnis sozialer Gruppe zu erklären' (Habermas, sozialwissenschaften, p. 278; 'A review', p. 353).

وفي مقابل هذه الوجهة من الرأي يؤكد هابرماس أولاً أن الهرمنيوطيقا لا تملك القدرة على البقاء كنظريةٍ نقدية بَعدية (ميتانقدية). إنها يتوجب عليها أيضاً أن تسهم في الميثودولوجيا إن كان لها أن تحظى بأية قيمة بالنسبة للعلوم الإنسانية. ويبدو هابرماس، شأنه شأن زميله كارل أوتو أبل K. O. Apel (-1922)، غير مستريح لخلو نظرية جادامر خلواً تاماً من أية معايير موضوعية. فلكي نصير قادرين حقاً على التمييز بين الفهم وسوء الفهم فلا بد من أن تكون لدينا بعض المعايير التي نقيم عليها التمييز. وباختصار: نحن لا يجوز لنا أن نحصر اهتمامنا في بنية الفهم أو في إمكان الفهم، بل ينبغي أيضاً أن نأخذ باعتبارنا "صواب" الفهم.

ويبين هابرماس ثانياً أن التطورات التي حدثت في العلوم الطبيعية قد غيرت التراث الفلسفي تغييراً عنيفاً وبالتالي غيرت موقفنا الحالي. فأن نتظاهر بأننا يمكن أن نستبعد العلوم الطبيعية هو بالضبط أن نغفل "أفق" عصرنا ذاته وأن ننكر تاريخية المعرفة. إن "المنهج" بما فيه المنهج الذي يربطه جادامر بالعلوم الطبيعية، هو جزء لا يتجزأ من ميراثنا. إذن يريد هابرماس بصفة عامة أن يصل ما بين المناهج الإمبيريقية والتحليلية للعلوم الطبيعية وبين الإجراءات الهرمنيوطيقية. ورغم أنه هو أيضاً يفصل بين هذه المجالات في كتابات أخرى (تحت عنوان العقل الأداتي والعقل التواصلي) فإنه يرفض أي نظرية تُقصِي الخبرة الهرمنيوطيقية من الاهتمامات الميثودولوجية وتعزلها في مجالٍ مجرد للحقيقة.

غير أن اعتراضات هابرماس الأشد خطورة إنما تتعلق بمتضمنات عمل جادامر بالنسبة للسياسة التحررية. فهو يعترض بشدة، شأن كثير من النقاد، على جدليات جادامر المضادة للتنوير فيما يختص بـ "التحيز"، و"السلطة"، و"التراث"، ويتهمه بالأخذ بالتصور المبتور وغير الجدلي عن التنوير، ذلك التصور الذي انحدر عن الرومانتيكية. وفي مقابل القبول بالسلطة يؤكد هابرماس مجدداً التعارض بين السلطة والعقل. وفي تضاد مع إضفاء هيدجر وجادامر الصبغة الأنطولوجية على التراث فإن هابرماس يطرح فكرة التمحيص reflection. يرى هابرماس أن تمجيد جادامر للتحيزات التي نرثها من التراث هو تمجيد ينكر علينا قدرتنا على تمحيص هذه التحيزات ورفضها[1]، ويصور لنا الكائنات الإنسانية الفاعلة المريدة في صورة متلقِّين سلبيين محتبَسين في مجرى لا نهاية له

---

(1) يرى هابرماس أن الأحكام السبقية التي نتشرّبُها من تراثنا كثيراً ما تكون عثراتٍ وقيوداً على العقل، وينبغي أن نُخْضِعَها للتمحيص النقدي باسم العقل والتأمل. لا بد من أن نضع طاقةَ العقل وسلطانه في مواجهة الطبيعة الظاهرية والقبول السطحي لأطروحات التراث وطرائقه وسبله. أما المبدأ القائل بعبثية التخلص من الأحكام المسبقة واستحالته، والذي أخذه جادامر عن هيدجر، فهو مبدأ خاطئ في نظر هابرماس الذي يؤكد أن بإمكان الهرمنيوطيقا أن تقهر التحيزات عن طريق المنهج النقدي. وإذا كان جادامر قد حاول أن يزيل التوتر بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية ويذيب الفوارق بينهما ويفض الاشتباك، فإن هابرماس قد أعاد مرةً ثانية حكمَ الموضوعية في الهرمنيوطيقا ورَدَّ لها سلطانها.

من تراثهم. إنما ينشُد هابرماس بُعداً نقدياً في الفكر الهرمنيوطيقي، بُعداً من شأنه أن يمكننا من أن نجري نقداً للأيديولوجيا (Ideologiekritik) . ولن يتسنى لنا ذلك ما لم نمتلك بعض القدرة على أن نعارض هيمنة التراث أو أن نختار تراثاً بديلاً[1]. ومادام هذا أمراً مستحيلاً في الإطار الجادامري، بالنظر إلى دعواه بعالمية الهرمنيوطيقا ووضعها الأنطولوجي، فلا مناص لهابرماس من مناوأة كلا هذين الادعاءين.

غير أن الاختلاف بين جادامر وهابرماس بصدد الأيديولوجيا والتحرير يرتبط ارتباطاً مباشراً بالطرق التي يمجد بها كل منهما الموقف الحواري ويضفي عليه صبغة مثالية. بالنسبة لجادامر يبدو هذا التمجيد متأصلاً في التبادل العادي، فهو يتصور اللغة كنسق بحت من التبادل غير قابل للتشويه من جانب السلطة أو من جانب العمليات الاجتماعية_ الأمر الذي دفع هابرماس إلى الاعتراض على التصور الجادامري للغة كمؤسسة بعدية meta-institution

---

(1) التراث في نظر هابرماس (وفي نظر كل مفكر ذي خلفية ماركسية) هو وعاءٌ يحوي تحريفاتٍ أيديولوجيةً هائلةً ويختزنُ في قلبِهِ الزيفَ والتعميةَ والتشيِيءَ. زدْ على ذلك أن التراثَ ليس شيئاً متصلاً موصولاً ثابتاً؛ فهو عرضةٌ للتمزق الذي يحدِثُه التعقل والتفكير العقلاني، وهو مِليءٌ بالتمزقات التي تخلق ألواناً من القطيعة والانقلاب. ثمة مصالحُ حقيقيةٌ في المنهج ، وفي العلم بصفةٍ عامة، ينطوي عليها التراثُ بحيث لا يكفي أن نُلِمَّ بأسسِ الفهمِ ودعائمِه بل يلزمنا خلاص، يلزمنا انعتاق من رِبْقةِ التراث وبخاصةٍ إذا كان هذا التراثُ قمعياً .

مثالية، مذكراً إيانا أن "اللغة هي أيضاً وسيط للسيطرة والسلطة الاجتماعية[1]؛ وأنها تعمل على إضفاء الشرعية على علاقات القوة المنظمة"[2]. أما بالنسبة لتمجيد هابرماس نفسه للحوار فإنما يتم كنوع من الإسقاط اليوتوبي الذي يرشد التعاملات الفعلية. "إن توقع صدقٍ ممكن وحياة حقيقية هو قوام وصميم كل تواصل لغويٍ غير مونولوجي"[3]. وليس غير هذا التوقع ما يمَكِّننا من أن

(1) اللغة، "تلك التعويذة الهيدجرية التي تعبد بها هيدجر وجعلها مكافِئةً للوجود ذاته"، هي في نظر هابرماس كيانٌ أيديولوجي يختزنُ في قلبه الزيفَ والخرافة والاستلاب. وإذا كانت الأيديولوجية في اللغة قمعيةً كابتةً فإن فهم اللغة لا جدوى منه ما لم يتم التحققُ من الأيديولوجيات وتمحيصُها. ثمة فرقٌ بين الفهم من خلال اللغة وبين الانعتاقِ من اللغة. ومن المتيقن أن المبادرةَ السياسية بتصحيح الموقف أهمُّ بكثيرٍ من مجرد تفسير الألفاظ. ذلك أن تشويهات اللغة لا تأتي من استعمال اللغة بل من ارتباطها بالعمل وبالسلطة، وهو ارتباط يظل أعضاء المجتمع غافلين عنه وغير متفطنين إليه. الأمر إذن ينطوي على تشويهٍ منظمٍ للفهم وليس مجرد سوءِ فهم.

(2) 'Sprache ist auch ein Medium von Herrschaft und sozialer Macht. Sie dient der Legitimation von Beziehungen organisierter Gewalt' (Habermas, Sozialwissenschaften, p. 287; 'A review', p. 260).

(3) 'die Antizipation möglicher Wahrheit und richtigen Lebens {ist} fur jede nicht monologisch sprachliche Verständigung konstitutiv' (Habermas, 'Universalitätsanspruch' p. 155; 'Hermeneutic claim', p. 206).

نضع مبدأ منظِّماً للفهم[1]. إن تمجيد جادامر للحوار مندمج في محادثتنا مع الآخر، أما تمجيد هابرماس للحوار فهو شرط لإمكان دخولنا في حالة فهم مع الآخر.

ولكي يعارض هابرماس تمجيد جادامر للحوار ودعواه بعالمية

---

(1) يزعم هابرماس أن المشكلة الجذرية في تأويلية جادامر هي أنه يظن أن كل حوارٍ بين ذاتٍ وموضوع، أو بين ذاتٍ وأخرى، هو حوارٌ صادقٌ وأصيل، ويظن أن كل التحامٍ بين أفقين هو التحام حقيقي. لم يضَعْ جادامر في حسبانِهِ احتمالَ وجودِ حوارٍ زائفٍ وإجماعٍ زائف. ولم يَدُرْ بخَلَدِهِ أن لعبةَ الفهمِ والتفسير الجارية المتدفقة يمكن أن تفسدها القوى الأيديولوجية المسيطرة والعنيفة والمشوِّهة، والتي قد تَشِفُّ وتَدِق بحيث لا يراها ولا يحسها اللاعبون أنفسُهم. يتفق هابرماس مع جادامر في أن الحوار يجب أن يكون تفاعلاً متبادلاً حراً بين قوتين. ولكنه يرى أن هذه الحريةَ التي يقوم عليها الحوارُ مهددةٌ في الصميم. فما إن يصاب الحوار بِعَدوى الأيديولوجيا حتى تنهار حريته ويصبح الاتفاق الذي يفضي إليه الحوارُ اتفاقاً زائفاً. بإمكان الأيديولوجيا أن تتخلل "رؤية العالم" world view كلياً، وتتخلل "الأفق" horizon (أي مقولات الفهم التي لا يسعنا أن نرى وراءها) ؛ غير أن بإمكان الأيديولوجيا أيضاً أن تتسللَ إلى نسيج اللغة ذاتها وتسلكَ نفسَها في سدى اللغة ولحمتِها. وهكذا تصبح اللغة، وهي الأداة الضرورية للحوار الجادامري، حاملةً للعدوى الأيديولوجية؛ وهكذا يبدو جادامر في الصورة الكاريكاتورية لجَرَّاحٍ خَطِرٍ يحمل حقيبةَ آلاتٍ جراحيةٍ ملوثة. إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فضح الزيف وقهر التحيزات عن طريق المنهج النقدي.

الهرمنيوطيقا فإنه يلجأ إلى نموذج تحليلي نفسي. فالتحليل النفسي يزود هابرماس بنظرية تؤسس حدود الهرمنيوطيقا العادية. وتأويل ذلك أننا في الموقف التحليلي النفسي لا نعود بإزاء حوار عادي بل بإزاء تواصل مشوه تشويهاً منظماً. يقدم هابرماس، مستعيناً بعمل ألفرد لورنزر A. Lorenzer ، مخططاً لضرب من هرمنيوطيقا الأعماق التي تسترشد بفروض نظرية محددة بدلاً من الالتزام بالتراث. هذه الفروض النظرية تأخذ بالاعتبار حقيقة أن اللغة هنا لم تعد تستخدَم بالطريقة الشائعة وأن ليس ثمة توافق ضروري بين نوايا المريض وأفعاله وكلامه. تفترض هرمنيوطيقا الأعماق أيضاً افتراضاً مسبقاً انتظام الرموز على مستوى قبل_لغوي؛ فالاستخدام المنطقي والعام للرموز الذي نتوقعه في التواصل اليومي لا يعمل في الأحلام على سبيل المثال كما أوضح فرويد في بداية القرن العشرين. وهكذا فإن علينا بدلاً من "الفهم الهرمنيوطيقي الابتدائي" أن نتحول إلى "الفهم المشهدي أو التصويري" الذي يوضح معنى العبارات والرموز بتوضيح المشهد الأصلي. إن الهراء الظاهري على مستوى الوعي يتم تفسيره بأسباب آتية من مصادر لاشعورية. فالمعنى لا يتحدد بمضمون أو محتوى، أي بإجابة السؤال "ماذا؟"، وإنما يتحدد بالإحالة إلى موقف أصلي، أي بإجابة السؤال "لماذا؟". هرمنيوطيقا الأعماق إذن هي فهم تفسيري، وتفترض مسبقاً لا امتلاك كفاءة تواصلية فحسب بل نظرية في الكفاءة التواصلية أيضاً. فليس غير نظرية في الكفاءة التواصلية ما يستطيع تفسير التشوهات في الموقف الحواري العادي، تلك التشوهات التي

يسببها اللاشعور على مستوى الفرد، وتسببها السلطة والأيديولوجيا على مستوى المجتمع.

أ.د هيرش: المعنى والدلالة

يتمثل شطر كبير من رد جادامر على هابرماس[1] في إعادة توكيد على الوضع الأنطولوجي للمشروع الهرمنيوطيقي. حين نقل هابرماس الهرمنيوطقا إلى قاعدة ميثودولوجية فقد أفسد النقطة الجوهرية في أطروحة جادامر وشوَّش فكرة الفهم الأَوَّلِي بمنهج عمومي. نفس الشيء تقريباً يمكن أن يقال بخصوص أ. د. هيرش E. D. Hirsh أبرز نقاد جادامر في الولايات المتحدة. إن العنوان نفسه لكتاب هيرش، "صحة التفسير" Validity of Interpretation (1967) لَيَنُمُّ على أنه يرمي إلى منهج للتمييز بين التفسيرات الصحيحة والخاطئة. وفي سعيه إلى الصحة أو الصواب يعارض هيرش تراثين نظريين: الأول يتكون من النقاد، مثل جادامر، الذين يمكن أن نطلق عليهم النسبيين الراديكاليين. ينكر

(1) Found in the 'Nachwort' to the third and fourth edition of Wahrheit und Methode, pp. 513-41; Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode", Kleine Schriften I: Philosophie und Hermeneutik (Tubingen, 1967), pp. 113-30; 'On the scope and function of hermeneutic reflection', in Philosophical Hermeneutics, pp. 18-43.

هؤلاء النقاد أن هناك معنى محدداً واحداً يمكن أن يُلصَق بأي وثيقة مكتوبة أو عمل فني، ويؤكدون بدلاً من ذلك أن شيئاً ما غير العمل نفسه، سواء أسميناه التلقي أو القراءة أو "حدوث التراث" the happening of tradition (جادامر)، يحدد أو يشارك في تحديد الفهم والتفسير والمعنى. ومن ثم، وبخلاف هابرماس الذي يبين تناوله للتاريخ أن الأحداث تتخذ معانيَ مختلفة للملاحظين في سياقات تاريخية مختلفة، فإن هيرش يعترض على فكرة التاريخية نفسها التي تتخلل مفهوم التاريخ الفاعل عند جادامر. أما التراث الثاني الذي يعارضه هيرش فهو إرثه المحلي "النقد الجديد" New Criticism. فرغم أنه يؤيد بقوة أحدَ المعتقدات المحورية لهذه الحركة، وهو الحاجة إلى "نقد جواني" intrinsic criticism، فإنه بنفس القوة يرفض إنكارها لقصد المؤلف كأساس يقوم عليه المعنى[1].

---

(1) يذهب هيرش إلى أن مقصد المؤلف يجب أن يكون المعيار الذي تقاس به صحة أي "تفسير" (أي شرح وتبيان المعنى اللفظي للفقرة). هذا المقصدُ هو كيانٌ محددٌ يمكن أن تُحشَد له بَيِّنَةٌ موضوعية، وبالإمكان حين تتوافرُ هذه البينةُ تحديدُ المعنى، وسوف يكون هذا المعنى مقبولاً على نحوٍ عموميٍّ شاملٍ وسوف يدركه الجميع على أنه معنى صحيح. هكذا بدا أن حلم دلتاي بتأويلٍ صائبٍ موضوعياً هو بصدد التحقيق .. فما لم يميز المرء "الحذاء الزجاجي" للمعنى اللفظي الأصلي الذي كان يعنيه المؤلف، فلن يكون ثمة سبيلٌ نميز به "سندريللا" من بقية الفتيات! يذكرنا ذلك باعتراض بتي على تأويلية جادامر: أن جادامر لا يقدم مبدءاً معيارياً =

هكذا يكون مشروع هيرش موجهاً ضد خصمين: أولئك الذين يجعلون المعنى أمراً نسبياً، وأولئك الذين ينسبون المعنى إلى الكلمات لا إلى الوعي. وبالتالي فإن لمشروع هيرش هدفين: إثبات أن المعنى شيء محدد، وأن المعيار الوحيد لصحة التفسير هو المقصد الأصلي للمؤلف. قد يبدو أول هذين الهدفين زائفاً. ذلك أنه مما لا يقبل الشك أنه طوال التاريخ كانت النصوص، وبخاصة الأعمال الأدبية، تُعطَى تفسيراتٍ مختلفة، ومتضاربة في أحيان كثيرة. ويبدو من المرجح، فضلاً عن ذلك، أن هذه التفسيرات المختلفة مرتبطة بشكل ما بالأزمنة التي قُدِّمت فيها، أو مرتبطة على أقل تقدير بعوامل خارجة عن النص نفسه: من الواضح مثلاً أن النقد الماركسي أو الفرويدي ما كان له أن ينشأ إلا بعد أن تلَقَّى النقاد الأدبيين كتابات ماركس وفرويد. يرد هيرش على هذه الملاحظة الإمبيريقية بتفرقته بين نوعين من المعني في أي نص: الأول يطلق عليه "المعنى" meaning، والثاني "الدلالة" significance [1].

= راسخاً يمكن أن نحدد به المعنى "الصحيح" للفقرة تحديداً صائباً. لقد جعل هيرش المعنى اللفظي الذي عناه المؤلف وقَصَدَه وانْتَواه هو المقياس وهو المحك وهو المعيار. بل إنه يمضي أبعد من ذلك فيصف المعنى اللفظي بأنه ثابتٌ لا يتغير، وبأنه محدَّدٌ وقابلٌ للاستعادة.

(1) من البديهي أن "المعني اللفظي" للفقرة، كما يحدده التحليل الفيلولوجي المكثف (لكل من العمل وأي بينة خارجية تتعلق بمقاصد الكاتب)، و"الدلالة" التي يحملها العملُ نفسُه في وقتِنا الحاضر، هما مسألتان مختلفتان تماماً. بل إن الدعوى الرئيسية التي يطرحها هيرش هي =

يدعي هيرش أنه استقى هذا التمييز من المقال الرائد لجوتلوب فريجه G. Frege "في المعنى والإشارة" (1892). في هذه القطعة يثبت فريجه في حقيقة الأمر أن المعاني المتطابقة أو المتماثلة (identical) يمكن أن يكون لها قِيَمُ صدقٍ مختلفة أو "مشار إليه" (مرجع) referent مختلف. ومن ثم يكون مقصده مختلفاً عن مقصد هيرش اختلافاً بَيِّناً.

إن ما يريد هيرش أن يثبته هو أن هناك مستوى ثابتاً للمعنى، يقال له أحياناً المعنى اللفظي، ومستوى متغيراً للدلالة. يعرِّف هيرش المعنى اللفظي بأنه "نمطٌ مُراد" type willed. تشير كلمة "مُراد" willed في هذا التعبير إلى اقتضاء وعي يقصد معنى. ويتضمن "نمط" type عند هيرش شيئين: أولاً، يتضمن حداً

= بالتحديد أن ضم "المعنى الحرفي" و "الدلالة" (المعنى بالنسبة لنا) معاً وبلا تمييز يفتح مجالاً لخلطٍ لا نهاية له ؛ ويذهب هيرش إلى أن هذا المزلق قد وقع فيه جادامر ولاهوتيو الهرمنيوطيقا الجديدة. إن "المعنى" Bedentung، بلغة إميليو بِتي، يجب أن يبقى بمعزلٍ عن "الدلالة" Bedentsamkeit وإلا انفرَطَ فقهُ اللغة وتفَسَّخَ ولم يعد بالإمكان الحصول على نتائج موضوعية وصادقة. وهذا التمييز هو أمر أساسي ويتوقف عليه تماسكُ فقه اللغة وإمكانُ الموضوعية. يقول هيرش إن غرض الهرمنيوطيقا ليس العثور على "دلالة" الفقرة بالنسبة لنا اليوم، بل تبيان معناها اللفظي نفسه. فالهرمنيوطيقا هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللفظي للفقرة على نحوٍ موضوعي محدد.

يفصل بين ما يندرج فيه وما لا يندرج. وثانياً، يتضمن أنه يمكن أن يتمثل بأمثلة مختلفة أو مضامين مختلفة. يترتب على ذلك إذن أن "نمط" يضمن أن المعنى اللفظي هو مشترك ومحدد أيضاً. أما الدلالة فهي دائماً "معنى_لـ" meaning-to وليست على الإطلاق "معنى_في" meaning-in. تُعَرَّف الدلالة بأنها علاقة بين معنى لفظي وشيء ما خارج هذا المعنى. ومن ثم فإن نطاق الدلالة واحتمالاتها بالنسبة لنص أدبي لا نهاية لها وإن لم تكن اعتباطية. ولأن معنى النص محدد فإن الدلالة مقيدة من ناحية بالمعنى اللفظي، ولكن لأن هناك عدداً لانهائياً من الأشياء قد ترتبط بها الدلالة فإن تجلياتها الممكنة لا حدود لها.

بهذا التمييز بين المعنى والدلالة يتسنى لهيرش أن يعلل تنوع التأويلات ويحتفظ في الوقت نفسه بمعنى محدد. ويساعده هذا التمييز أيضاً في الرد على نقاد افتراضيين بينما هو يقدم القاعدة لعدد من التمييزات الأساسية الأخرى. لعل أوضح نقد لنظرية هيرش في المعنى المحدد هو ما يمكن أن يأتي من قِبَل المفكرين ذوي التوجه التحليلي النفسي. وكما بَيّن هابرماس يبدو الموقف التحليلي واقعاً خارج الخبرة الهرمنيوطيقية العادية لأن المعنى لا يُلصَق بالعبارة بالطريقة المألوفة. يواجه هيرش هذا الاعتراض بأن يعقد تفرقة بين "العلامات" signs و"الأعراض" symptoms. فالأولى إرادية واتفاقية conventional، بينما الأخرى لاإرادية ومستقلة عن المواضعة والاتفاق. هكذا تعلَّل الدوافع اللاشعورية بأنها معان

عرضية (خاصة بالأعراض)، والتي هي جزء من الدلالة النصية المنتمية إلى المعنى المتغير المرتبط بالعلامات.

هذا الفصل بين مستويين نواجه عليهما النصوص: المعنى والعلامات من جهة، والدلالة والأعراض من جهة أخرى، يشير إلى أننا بحاجة أيضاً إلى مصطلحين لوصف نشاطنا كقراء، ولوصف الملكات التي نمارسها في هذا النشاط. يستخدم هيرش أولاً مصطلح "commentary" (تعليق) ليشير تصنيفياً إلى أي كتابة أو حديث حول النصوص الأدبية. أما مصطلح "تأويل" interpretation فهو فرع من التعليق يشير إلى ملاحظاتنا عن المعنى بالتحديد، وأما مصطلح "نقد" criticism فيقيِّضه هيرش للتعليق المرتبط أساساً بالدلالة. لم يكن هيرش هو مبتكر هذه التمييزات؛ فهي، كما يشير هو نفسه، موجودة بأوضح صورة في كتابات فيليب أوجست بويك (1785-1867) P. A. Boeckh، فقيه اللغة الكلاسيكي وتلميذ شلايرماخر، الذي كتب "موسوعة وميثودولوجيا العلوم الفيلولوجية" Encyclopedia and Methodology of Philological Sciences المشتملة على معالجة مستفيضة لكل من الهرمنيوطيقا والنقد. التأويل عنده، مثلما هو عند هيرش، يدل على شيء شبيه بالنقد الجواني عند دعاة "النقد الجديد"، أي الوقوف على الموضوع بحد ذاته، بينما يضطلع النقد الصراح باستيعاب الموضوع أو النص في علاقته بشيء آخر، سواء كان هذا الشيء هو الاستخدام اللغوي الخاص بالحقبة الزمنية، أو

الظروف التاريخية، أو الإرث الأدبي. وحتى الملكات التي يقيضها هيرش لهاتين المهمتين تبدو مستعارة أيضاً من بويك. يذهب هيرش إلى أننا نستخدم ملكة "الفهم" understanding عندما نؤَوِّل معنى النص، ونستخدم ملكة "الحكم" judgement، أي عملية اكتناه العلاقات، عندما ننقد العمل سعياً وراء دلالته.

هيرش ومقصد المؤلف

قد يبدو من قرابة هيرش لـ "النقد الجديد" في تأييده للمعنى الجواني، ومن ربطه بين العلامة والمعنى، أنه يقف إلى جانب الاتجاهات النقدية الغالبة في القرن العشرين من حيث تهميش المؤلف. إلا أن الأمر ليس كذلك بكل تأكيد. فالحق أن هيرش كان واحداً من الأصوات القليلة، ومن أقوى هذه الأصوات، التي تنادي بربط المعنى بقصد المؤلف. وهو بذلك يدرج نفسه في تراث المفكرين السيكولوجيين في تاريخ الهرمنيوطيقا من شلايرماخر إلى دلتاي. هذه الإعادة لاعتبار قصد المؤلف تمضي ضد تيار النقد الحديث. يذهب ويمسات وبيردسلي في مقالهما الشهير عن المغالطة القصدية (خرافة القصدية) intentional fallacy إلى أن "نية المؤلف أو مقصده هو أمر غير متاح ولا مرغوب كمعيار للحكم على نجاح عمل فني أدبي". غير أن هذا الرأي قد شاع فهمه، لحسن الحظ أو لسوئه، على أنه إنكار لأن تكون لنية المؤلف أي صلة بمعنى النص. على أن هيرش يعارض أيضاً عديداً من النقاد

الآخرين، منهم البنيويون ومنهم فلاسفة مثل جادامر يقولون بأن اللغة ذاتها توصل المعنى بمعزل عن الفاعل البشري. والحق أن جادامر، وفقاً لنظريته في التاريخ الفاعل، يذهب بعيداً إلى حد القول بأن المعنى يتجاوز مقصد مؤلفه، ليس في بعض الأحيان فحسب بل في كل الأحيان، وإنْ سارع بإضافة أننا ينبغي ألا نتحدث عن فهمٍ أفضل (من فهم المؤلف) بل عن فهم مختلف.

إن إعادة هيرش للمؤلف في مركز الاهتمام التأويلي لتتصل برغبته في تأسيس قاعدة لتحديد صواب التأويل. والصواب عنده هو علاقة تناظر (تطابق) correspondence: فالتأويل الصائب هو ذاك الذي يطابق المعنى المتمثل في النص. وفي حجة متأثرة بالفينومينولوجيا يؤكد هيرش، رافضاً كل ضروب الاستقلال السيمانتي (الدلالي)، أن المعنى هو دائماً وأبداً من عمل الوعي. قد يكون هذا صحيحاً ولكن حتى هيرش يعترف أن هذا الوعي قد ينتمي إلى القارئ وقد ينتمي إلى مؤلف النص. غير أننا إذا جعلنا معيارنا وعي القارئ فنحن في اعتقاد هيرش نضحي بأي مقياس لقياس الصواب. وهكذا يتمثل أقوى دفاع له عن قصد المؤلف في أنه هو وحده ما يقدم لنا محكاً أصيلاً للتمييز يمكننا أن نقارن عليه التأويلات المختلفة[1]. وهو يتناول الاعتراضات الأكثر شيوعاً على

(1) يقول هيرش "يبدأ فعلُ الفهمِ كتخمينٍ صائب (أو خاطئ)، وليس ثمة مناهج لوضع تخمينات (حدوس) أو قواعد لتوليد استبصارات؛ إنما =

هذا المعيار ويرد على كل اعتراض منها بحجة مضادة. أما أولئك الذين يذهبون إلى أن معنى النص يتغير بحسب الظروف التي يُقرأ فيها فيقعون في الخلط بين المعنى والدلالة. وأما أولئك الذين يدعون أن مقصد المؤلف،وبالتالي المعنى اللفظي، هو شيء لا سبيل إليه، ورغم تعذر تفنيدهم، فإنما يجرح دعواهم تلك الواقعة ذاتها وهي أن معظم المؤلفين يعتقدون أن معناهم اللفظي متاحٌ قريبُ المأخذ وأن بالإمكان المشاركة فيه مع القارئ. وأما أولئك الذين يرون أن ما قصده المؤلف هو شيء غير ذي صلة فإنهم يخلطون بين المعنى الواعي والمعنى غير المتعمَّد أو اللاواعي. إلا أنه في نهاية المطاف فلا واحد من هذه التفنيدات يثبت تحدد المعنى أو يبرهن على أن المعنى مربوط بإرادة مؤلف. وفي التحليل النهائي فإن رغبة هيرش وحدها في معيار صائب وليس رجاحة حجته هي ما يحدوه إلى المماهاة بين معنى النص ونية المؤلف.

استراتيجية بول ريكور التوفيقية

حين نفحص اعتراضات هابرماس وهيرش على كتاب جادامر

= يبدأ النشاط الميثودولوجي للتأويل عندما نبدأ في اختبار تخميناتنا ونقدها"؛ ويقول أيضًا، بطريقة أكثر دقة، "يشتمل مبحث التأويل على كل من حيازة الأفكار واختبارها، ويقوم لا على منهج بناء بل على منطق تحقيق". فالهرمنيوطيقا عند هيرش لم تعد هي نظرية الفهم بل منطق التحقيق. إنها النظرية التي يتسنى لنا بواسطتها أن نقول: "هذا هو ما كان يعنيه المؤلف، وليس ذاك".

"الحقيقة والمنهج" نجد عدداً من الصراعات الأساسية في النظرية الهرمنيوطيقية المعاصرة. يتمسك هيرش بتصور للهرمنيوطيقا ذي نزعة موضوعية، مناوئاً تلك النزعة النسبية التي تسم الموقف الأنطولوجي لجادامر. وهو في هذا يتحالف ليس فقط مع شلايرماخر ودلتاي بل أيضاً مع منظِّرين من أمثال إميليو بِتّي E. Betti الذي ينادي كذلك في كتابه "النظرية العامة للتأويل" (1955) بربط المشروع الهرمنيوطيقي بمناهج وبمعايير موضوعية[1]. غير أن مذهب جادامر وجد أيضاً أنصاراً كثيرين،

---

(1) يود بِتّي التوكيد على أنه أياً ما كان الدور الذاتي في التأويل فإن الموضوع يبقى موضوعاً ويبقى حقيقاً بالبحث عن تأويلٍ صائبٍ صواباً موضوعياً. إن "الموضوع" object ليتحدث، وقد يسمعه السامع بطريقة صائبة أو خاطئة بالضبط لأن هناك معنى قابلاً للتحقق الموضوعي. وإذا لم يكن الموضوع شيئاً مختلفاً عن الملاحِظ، وإذا لم يكن الموضوع يتحدث بنفسه عن نفسه .. فلماذا الإصغاء و فيم الاستماع؟! .. إن ذاتيةَ المؤوِّلِ يجب أن تَنفُذ إلى "غيريةِ" الموضوعِ و "آخريتِه"، وإلا فهو لن ينجح إلا في إسقاط ذاتيتِهِ على موضوع التأويل. هكذا يتجلى القانون الأساسي والأول لكل تأويل، والذي يؤكد على استقلاليةِ الموضوع، غيريةِ الغير، آخريةِ الآخر .. "إن النص الذي يتناوله الفهم المسبق ويضفي عليه المعنى لم يوجد لمجرد أن يدعم لنا رأينا الذي نعتقده سلفاً؛ وإنما ينبغي أن نفترض أن لدى النص شيئاً يريد أن يقوله لنا، شيئاً لا نعرفه منذ البداية من تلقاء أنفسنا، شيئاً يوجد بمعزلٍ عن عملية الفهم التي نقوم بها. هاهنا بالتحديد يتسلط الضوء على عبثية النظرة الذاتية، تلك التي تأثرت بوضوح بالفلسفة=

أبرزهم اللاهوتي رودلف بُلتمان R. Bultman وتلميذه جرهارد إيبلنج G. Ebeling وإرنست فوخس E. Fuchs. أسس بلتمان، متأثراً بفلسفة هيدجر الوجودية بالدرجة الأساس، فكرة "نزع الصبغة الأسطورية" demythologizing لكي يتسنى تفسير الرموز في "العهد الجديد" New Testament. ينكر اللاهوتيون الهرمنيوطيقيون المعنى الموضوعي في التاريخ، كشأن هيدجر وجادامر وعلى النقيض من بتي وهيرش، مادام التاريخ لا يُعرَف إلا من خلال ذاتية المفسِّر. أما في الجدال الذي دار بين جادامر وهابرماس فقد برز نزاعٌ مختلف بعض الشيء. يذهب هابرماس، في واحدة من أطروحاته المحورية، إلى أن الرسالة الظاهرية هي عُرضة للتشويه (التحريف) بواسطة الأيديولوجيا أو بواسطة اللاشعور، الأمر الذي يستوجب استخدام "هرمنيوطيقا أعماق" depth hermeneutics أو هرمنيوطيقا نقدية hermeneutics critical إذا كان للمرء أن يسترد المعنى. وبخلاف جادامر، الذي قد يجد هيرش وبتي حليفين له في هذا النزاع، فقد ذهب هابرماس إلى أن علينا أن ننزع المعنى الظاهري لكي نعثر على الرسالة الحقيقية. وجدير بالذكر أن كلاً من جادامر وهيرش وبتي وبلتمان، لأسباب متباعدة،

= الوجودية المعاصرة والتي تريد أن تضم معاً كلاً من "التفسير/ الشرح/ التأويل" Auslegung، و"الفهم" Sinngebung دون تفرقة، فينتهي الأمر إلى أن تصبح موضوعيةُ النتائج المستخلصة من عملية التأويل في الدراسات الإنسانية ككل محلَّ شك وموضعَ ارتياب".

يقيم تأويليته على فهم الرسالة التي تنقلها كلمات النص.

في حقبة ما بعد الحرب كان بور ريكور (-1913) P. Ricoeur هو الوسيط الرئيسي في هذه النزاعات وأيضاً في الخلافات ما بين الهرمنيوطيقا ومجالات فلسفية أخرى. كثيراً ما قام ريكور بالتوفيق بين الدعاوى المختصمة حول المنطلَق والأولوية في التأويل (فيما أسماه "صراع التأويلات" conflict of interpretations). ولهذا السبب يميل موقف ريكور نفسه إلى أن يكون أقل إفصاحاً وغير مكتمل الوضوح بالمقارنة بغيره من الهرمنيوطيقيين المعاصرين[1].

(1) لم يقنع بول ريكور، رغم أنه يعمل داخل إطار "هرمنيوطيقا القارئ"، إن صح هذا التعبير، بالذاتيةِ الصميمةِ المرتبطةِ بهذه الهرمنيوطيقا، فأراد أن يتخذ المسار الضيق والخط الرفيع الممدود بين دعوة الموضوعية (المرتكزة على النص نفسه) وبين البقاء في حالة "انفتاح" معين على ما "يعتَمِل في باطنِ النص ولعله كان قميناً أن يقوله". تمثل هرمنيوطيقا الارتياب عند ريكور محاولته للإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منحِ أيٍّ منهما منزلةً مطلقة. ذهب ريكور إلى أن حيوية الهرمنيوطيقا يكفلها هذا الدافعُ المزدوج: الإصغاء والشك، الإذعان والتمرد. يقول ثيلتون موجزاً ماهيةَ الهرمنيوطيقا عند ريكور: "الأول يتعلق بمهمة "إزالة الأصنام"، أي أن نصبح على وعي نقدي بأنفسنا عندما نُسقِط رغباتنا وبناءاتنا الذهنية على النصوص، وبهذا الوعي النقدي لا تعود إسقاطاتُنا الذاتيةُ تخاطبنا من خارجِ أنفسِنا على أنها "آخر". والثاني يتعلق بالحاجة إلى الإصغاء بانفتاحٍ إلى الرمز وإلى السرد، وبذلك نتيح لأحداثٍ خلاقةٍ أن تحدثَ "أمام النص" وتمارسَ تأثيرَها علينا".

ولعل هذا هو السبب في تباين العناوين والوشائج التي ترتبط بعمله الهرمنيوطيقي. فيرى البعض أن مشروعه متطابق مع "الهرمنيوطيقا البنائية" structural hermeneutics بينما يراها البعض متطابقة مع "الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية" phenomenological hermeneutics. وهو يعد قريباً من جادامر، ومنحازاً رغم ذلك إلى جانب هابرماس. ويُرَى مَديناً لبلتمان، ومتقبلاً مع ذلك لتحفظات هيرش. إلا أن هناك جانباً يبرز في جميع كتاباته في الهرمنيوطيقا بوصفه الجانب الأشد أصالة: ذلك هو نظريته في الرمز. يرى ريكور أن اللغة تقف في مركز كل نظرية تأويلية. ولكن ليس كل منتَج لغوي يتطلب تطبيق الهرمنيوطيقا. فالهرمنيوطيقا لا تلزم إلا في تلك الحالات التي يوجد فيها فائض من المعنى، أو عندما تستخدم تعبيرات متعددة المعنى multivocal. يحدد ريكور هوية مثل هذه الحالات بأنها الرمزية symbolism، والتي يعرِّفها بأنها "أي بنية دلالية فيها معنى حرفي أولي مباشر يشير، فضلاً عن ذلك، إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، والذي لا يمكن أن يُدرَك إلا من خلال الأول"[1]. هكذا يقصر ريكور مهمة الهرمنيوطيقا على التعامل مع الرموز. فالهرمنيوطيقا هي تلك الطريقة من التفكير

(1) Toute structure de signification où un direct, primaire, litéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier' (Ricoeur, Conflict, p. 12) .

التي تفك شفرة "المعنى الخبيء في المعنى الظاهر" أو التي تَبْسُطُ "مستويات المعنى المنطوية في المعنى الحَرفي"[(1)].

يرى ريكور أن نظريات التأويل يمكن أن تنقسم إلى فئتين: الأولى تعزو إلى الهرمنيوطيقا وظيفة استعادة أو "تذكُّر" recollecting المعنى. ورغم أن هذا الصنف من الهرمنيوطيقا يمكن أن يرتبط بمفكرين كثيرين فإن ريكور يعني بالدرجة الأولى أعمال بلتمان اللاهوتية. تسعى هرمنيوطيقا الإيمان أو هرمنيوطيقا المقدس، التي ينسبها إلى بلتمان، إلى إظهار، أو استعادة، معنى ما _ مفهوماً على أنه رسالة أو بلاغ أو "kerygma". تحاول هذه الهرمنيوطيقا أن تجد معنى ذلك الشيء الذي كان مفهوماً ذات يوم ولكنه صار مبهماً من جراء بُعد الشُّقَّة distantiation. تمثل عملية نزع الصبغة الأسطورية عند بلتمان هذا المشروع الهرمنيوطيقي لأنها تؤكد معنى أصلياً ومقدساً في رموز العهد الجديد. ليس المقصود من نزع الصبغة الأسطورية فضح زيف الرموز بل استعادة معنى أصلي[(2)].

---

(1) 'le sens caché dans le sens apparent... les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale' (Ricoeur, Conflit, p. 16, Conflict, p. 13).

(2) نزع الأسطورة، عند بلتمان، لا يفترضُ مطلقاً حذفَ العناصرِ الأسطورية من الأناجيل أو تجاوزَها وغَضَّ الطرْفِ عنها، بل يؤكد فيها المعنى الأصلي والمكنون. إن نزع الأسطورة لا يعني بحالٍ تطويعَ الأناجيلِ لكي تلائمَ طرائقَ الرؤيةِ الحديثة؛ إنما هو موجَّهٌ ضد نزعة الفهم الحرفية السطحية الثاوية في الأسلوب الحديث في النظر إلى الأمور، ضد ميلِ عامةِ الناس =

ويعقد ريكور صلةً بين هذا الصنف من الهرمنيوطيقا وبين فينومينولوجيا الدين. إنها تفترض مسبقاً ثقةً في قوة اللغة، ولكن ليس بالضرورة على أنها وسيط تواصل بين الأفراد. إنما تنجم القدرة على تفسير الرموز من حقيقة أن البشر مولودون في اللغة، "في ضياء اللوجوس"[1].

تقابل هرمنيوطيقا المقدس هذه ذات المسحة الدينية "هرمنيوطيقا الارتياب" hermeneutics of suspicion. يُماهِي ريكور هذا الصنف من التأويل بالتحديد مع ثلاثة من أكثر المفكرين ريادةً للقرن العشرين: ماركس، ونيتشه، وفرويد. وكشأن هابرماس، الذي يسترفد من ثلاثتهم في هرمنيوطيقا الأعماق

= (وحتى اللاهوتيين) إلى اعتبارِ اللغةِ مجردَ معلوماتٍ بدلاً من النظر إليها كوسيطٍ من خلاله يواجه اللهُ الإنسانَ بإمكانيةِ فَهْمٍ ذاتي جديدٍ تماماً؛ فهمٍ غيرِ الفهم الإغريقي وغير الفهم الطبيعي وغير الفهم الحديث. و"نزع الأسطورية" ليس أداةً في يدِ النزعةِ العقليةِ لفَضْحِ التزييف وتحطيم الأوثان على طريقة فرويد ونيتشه وماركس (فهناك فرقٌ بين "نزع الأسطورية" demythologizing و"نزع التزييف" demystification كما أوضح ريكور). ذلك أن "نزع الأسطورية" لا يرمي إلى الإطاحة بالرمز الأسطوري وتحطيمه بل يعتبر الرمز الأسطوري نافذةً لنا على "المُقَدَّس". فأن نؤَوِّل الرمزَ يعني أن "نتذكر" معناه الأصلي الحقيقي وإن توارى الآن واختَجَب.

(1) 'ques les hommes sont nés au sein du langage, au milieu du logos.' (Ricoeur, De l'Interprétation, p. 38; Freud, p. 30).

الخاصة به، فإن كلاً منهم كان لا يثق بالكلمة ويسعى إلى الإيغال تحت السطح إلى عالمٍ ما من المعنى أكثر أصالة وصدقاً. يُضمِر هذا المدخل التأويلي الاعتقاد بأن الظواهر السطحية تخفي وراءها واقعاً جوهرياً، وأن المرء لكي يصل إلى الحقيقة يتعين عليه أن ينفذ إلى مجالٍ من الوجود مختلفٍ تماماً. يعني ذلك أن هرمنيوطيقا الارتياب غير مكترثة باستعادة الموضوع، بل بتمزيق الأقنعة، وفضح التمويهات، وكشف الوعي الزائف. وفيما يتعلق بالتراث الفلسفي فإن تأويليتهم تلقي بظلال الشك على آخر معقل لليقين لدى الفكر الحديث منذ ديكارت: الوعي الإنساني[1]. وفي مقابل "نزع الصبغة

(1) ثمة ثلاثة أساتذة يَبْسُطون سلطانهم على مدرسة الارتياب، وإن بدوا في الظاهر مختلفين يلغي أحدُهم الآخر، وهم: ماركس ونيتشه وفرويد. إذا رجعنا إلى المقصد المشترك الذي اتخذه كل واحد من هؤلاء الثلاثة لوجدنا فيه الاعتزام على النظر إلى الوعي بأسره على أنه وعي "زائف" بالدرجة الأساس. هكذا أعادوا، كلٌّ بطريقتِهِ الخاصة، طرحَ مشكلةِ الشك الديكارتي، لنَقْلِها إلى صميم الحصنِ الديكارتي نفسه. إن الفيلسوف الذي تدربَ في مدرسة ديكارت يعرف أن الأشياء محل شك، وأن الأشياء ليست في حقيقتها على ما تبدو عليه؛ إلا أنه لا يشك في أن الوعي هو على ما يبدو لنفسه؛ ففي الوعي هناك توافق بين المعنى والوعي بهذا المعنى. ومنذ ماركس ونيتشه وفرويد أصبح هذا أيضاً محلَّ شك ؛ وبعد الشك في الأشياء بدأنا في الشك في الوعي نفسه. لقد أعمل ديكارت الشكَّ في كل شيءٍ وفاتَهُ أن يشك في الوعي ذاتِه! ورغم اختلاف الثلاثة الكبار في المناهج المستخدمة فقد ابتكر كل منهم علماً غير مباشر للمعنى غير قابلٍ =

الأسطورية" demethologizing عند بلتمان تدعو هرمنيوطيقا الارتياب إلى أقصى درجات "كشف التعمية أو الزيف" demystification (De l'interpretation, pp. 40-4, Freud, pp. 32-6).

من الواضح أن سجال جادامر/ هابرماس هو نسخة خاصة من الصراع الأكبر بين هاتين التأويليتين. فدعوة هابرماس إلى نقد الأيديولوجيا تعتمد على استبصارات نشأت في هرمنيوطيقا الارتياب. أما نظرية الفهم الأنطولوجية لجادامر فهي تهدف، شأن هرمنيوطيقا الإيمان، إلى أن تتوسط التراث وتميط اللثام عن شيء من المعنى القديم في ضوء الهموم الحاضرة. يحاول ريكور التوفيق بين هذه الاختلافات بواسطة استراتيجية عامة من "التضمُّن (الاشتمال) المتبادل" mutual implication. وفيما يتعلق بهابرماس وجادامر يبين ريكور أن أية نظرية هرمنيوطيقية حقيقية ينبغي أن تشتمل على عناصر نقدية، وأن أي نقد للأيديولوجيا لا يسعه أن يستغني عن شيء من فكرة الفهم الهرمنيوطيقي. وفي كتابه "فرويد والفلسفة" Freud and philosophy يقرن ريكور التراثين من خلال قراءة لنظرية التحليل النفسي. يندرج تأويل ريكور نفسه

= للرد إلى "الوعي" المباشر للمعنى. لقد جَهَدَ كلٌّ منهم، بطريقته الخاصة، لكي يجعل منهجه "الواعي" في فك الشفرة مطابقاً للعمل اللاواعي للتشفير، والذي نسبوه لإرادة القوة (نيتشه)، والوجود الاجتماعي (ماركس)، والآليات السيكولوجية اللاشعورية (فرويد). إن "المكر سوف يواجَه بمكرٍ مضاعف".

لعمل فرويد بدرجة أكبر في فئة هرمنيوطيقا المقدس، مسترداً معنى التحليل النفسي من أجل لحظتنا الحاضرة. ولا يعترف ريكور فحسب بأنه منجذب إلى هذا التراث بل يعترف أيضاً أنه لا يرى جدوى في الهرمنيوطيقا ما لم تصل إلى رسالة أملٍ ما. غير أن تحليله يحاول أن يتوسط ديالكتيكياً بين التعارضات المزعومة. فيتقدم من "نفي صفة الوعي كمكانِ المعنى ومصدرِه"، مروراً بـ "نقيض أطروحة من التأمل الانعكاسي"[1] يتولد فيه المعنى بواسطة صورٍ متعاقبة، إلى مواجهة مشهودة بين أركيولوجيا (أثرية) فرويد وتليولوجيا (غائية) هيجل، ليصل إلى توفيق يتمثل في إعادة تعريفٍ للرمز. ليست الرموز الحقيقية مجرد اشتراك لفظي (تعدد دلالات) كما عرَّفها في موضعٍ آخر، بل تشير الرموز الحقيقية إلى حركة مزدوجة. فإذا اعتبرنا التأويليتين مشتبكتين من جهة بـ "إحياء المعاني القديمة" ومن جهة أخرى "ببزوغ صور تستبق مغامرتنا الروحية"، وباختصار، مع الأركيولوجيا والغائية، فإن الرمز عندئذ يقف "عند نقطة تقاطع المهمتين"[2]. تضطلع الرموز بإخفاء

(1) 'dessaisissement de la conscience en tant que lieu et origine du sens… une antithétique de la réflexion' (Ricoeur, de l'interprétation, p. 476; Freud, pp. 494-5).

(2) 'la résurgence de significations archaiques', 'l'émergence de figures anticipatrices de notre aventure spirituelle', 'au carrefour des deux fonctions' (Ricoeur, De l'interprétation, pp. 478-9; Freud, pp. 496-7).

رغباتنا الغريزية بينما تكشف في الوقت نفسه عملية الوعي الذاتي. هكذا يكون التراثان التأويليان متضمَّنَين في العملية الثقافية نفسها.

ريكور: الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا

يستخدم ريكور استراتيجية التضمُّن المتبادل ذاتها لكي يعقد صلة بين الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا. وقد سبق أن عقدت صلة بين هذين الفرعين من الفلسفة بطبيعة الحال، أسبَقُها إلى الذاكرة محاولةُ هيدجر في "الوجود والزمان" فيما يتصل بتحليل الدازاين. إلا أن ريكور يعترض على هذه "الطريق المختصرة" لأنها تتخطى الميثودولوجيا (التي لا يعتبرها، بخلاف جادامر، خارجة عن مجال بحثه) وتتخطى مستوى التحليل السيمانتي (الدلالي). وهو يعترض أيضاً على مثالية هسرل غير أنه لا يمكنه أن يصادق على وصف مباشر للدازاين لأنه يعتقد أن الكائنات الإنسانية لا يمكنها أن تعرف ذاتها إلا من خلال تعبيراتها، أي من خلال الرموز التي تخلقها[1]. وهكذا يتعين عليه أن يتخذ مساره الأشد عسراً والذي يتقدم بعملية ديالكتيكية من الإقصاء distantiation والتَمَلُّك appropriation تشبه المنهج الجدلي.

غير أن ريكور قبل أن يوفق بين الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا

---

(1) الذات عند ريكور لا يمكن أن تُفهم إلا عن طريق التفافي يمر بالأعمال (الفنية إلخ) والأفعال والأدب والنظُم والمؤسسات. وكل فهم ذاتي يتطلب تأويلاً لنصوص أو بناءات شبيهة بالنص.

يتوجب عليه أن يرسيها كأضداد مفترضة. لذا فقد حدد في مقاله الرائد "الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا" خمسة مواضع يختلف فيها هذان المبحثان، آخذاً من جهةٍ تذييلَ هسرل لكتاب "الأفكار" Ideen (1930) كوسيلته الإيضاحية للفينومينولوجيا، وآخذا هرمنيوطيقا قائمة على كتابات جادامر من جهة أخرى. أولاً: فكرة العلمية عند هسرل تقيدها فكرة الوضع الأنطولوجي للفهم. والتصورية عند هسرل تنطلق من علاقة "ذات_موضوع" التي أُلقِيَت ظلالُ الشك على صوابها المطلق بواسطة مفهوم "الانتهاء لـ" (Zugehorigkeit)، الذي وفقاً له يكون السائل مشاركاً في الشيء المسئول. ثانياً: استخدام هسرل للحدس هو من الوجهة الميثودولوجية على مستوى العلوم الإنسانية، ولذا تعارضه الفكرة الهرمنيوطيقية القائلة بأن الفهم يكون دائماً متوسَّطاً بالتأويل. وحتى قبل استخدام الرموز اللغوية يتوجب على كل من القائل والسامع أن يؤَوِّل السياق الذي يجري داخله حوارُهما. وفضلاً عن ذلك فنحن في مواجهتنا مع النصوص لا نحقق رؤية تامة أبداً كما يشير الحدس الفينومينولوجي، بل نكون دائماً مأخوذين في عمليةٍ مفتوحةٍ من الفهم. ثالثاً: التأسيس النهائي للذاتية الذي وضعه هسرل هو قضية محل شك. وقد شكَّك فيها التحليل النفسي من جهة، ونظريات الأيديولوجيا من جهة أخرى. إن ضرباً من "هرمنيوطيقا التواصل" لهو أمرٌ ضروري للفهم الذاتي لأن بوسعها أن تكشف بنيات الفهم المسبق وأن تسهم أيضاً في نقد الأيديولوجيات. رابعاً: وضد أولوية الذاتية تطرح الهرمنيوطيقا نظرية النص. فحيث إن

الوعي في حقيقة الأمر يجد معناه خارج نفسه فإن "النظرية المثالية القائلة بتكوُّن المعنى "في" الوعي تكون بذلك قد "شَيَّأَت" الذاتية. إن نظرية النص تنقل المعنى من قصد المؤلف إلى "الشيء الخاص بالنص". خامساً: في مقابل "المسئولية الذاتية الصميمة للذات الوسيطة"(التي تتوسط الفهم) فإن الهرمنيوطيقا تجعل الذاتية هي المرحلة الأخيرة في نظرية الفهم. وبدلاً من أن تتصور نفسها كأساس فإن الذاتية هي هدفٌ نَبْلُغه من خلال التفاعل مع النص.

غير أن هذه التعارضات الخمسة لا تُثبِت إلا عدم توافق نمط معين من الفينومينولوجيا (نشأ إبان الفترة التي اقترح فيها هسرل فكرة الأنا الترانسندنتالية) مع نظرية هرمنيوطيقية شديدة التأثر بجادامر. يحس ريكور من حيث المبدأ أن الفينومينولوجيا تظل هي "الفرض المسبق الذي لا غنى عنه" للهرمنيوطيقا، وأن الهرمنيوطيقا ضرورية لأي فينومينولوجيا. ولكي يبررَ هذا الرأي ويفُضَّ هذه التعارضات الخمسة يعرض ريكور لمواضع عديدة من التضمن المتبادل. أولاً وقبل كل شيء في متابعته للأعمال اللاحقة لهسرل يجد ريكور أن الوعي لا يصبح واعياً بذاته إلا بعد أن يصبح واعياً بشيء ما. بذلك يكون الوعي "خارج ذاته"، أي موجَّهاً نحو المعنى. وهذا الإعلاء للمعنى فوق الذاتية يومئ إلى تآلف أساسي بين نظرية في الفهم وفينومينولوجيا للذاتية. غير أن ريكور يرى أيضاً توازياً أساسياً بين الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا يشمل أفكار "الإقصاء"

distantiation والإبوخيه[1] epoche (التقويس). يتضمن كل من الإقصاء والإبوخيه ابتعاداً من خبرةٍ مَعِيشة، والتي تُرَدُّ فيها بعد في فكرة "الانتماء لـ" Zugehorigkeit وفكرة "المَعِيش" the lived على الترتيب. لهذا التوازي أهمية خاصة عند ريكور لأن فكرة الإقصاء تقدم لحظة "الارتياب" suspicion الضرورية لهرمنيوطيقا نقدية. إلا أن أهم فرض مسبق مشترك هو "الطبيعة الاشتقاقية للمعاني اللغوية البحتة". وعلى خلاف البنيويين ومابعد البنيويين فإن كلاً من جادامر (في إضفاء الصبغة الأنطولوجية على اللعب) وهسرل (في تحليله النوئيمي، أي الدلالي/ الخاص بما هو مدرَك، لعالمٍ غير لغوي) يرجع النظام اللغوي إلى بنية أكثر أساسية للخبرة. ويرى ريكور في تطور الفينومينولوجيا نحو الاهتمام بعالم الحياة Lebenswelt إشارة حاسمة لتقارب الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا. وهو يفسر هذا الاهتمام المتأخر من جانب هسرل على أنه انتشار لـ "فينومينولوجيا الإدراك في اتجاه هرمنيوطيقا للخبرة التاريخية". هكذا يُنظَر إلى تحليل هيدجر للدازاين وفكرة هسرل عن "عالم الحياة" على أنهما تطوران متتامان complementary في المقاربة الفينومينولوجية للهرمنيوطيقا.

(1) الإبوخِيه كلمة يونانية تعني "تعليق" (وتعني في مجال الفينومينولوجيا تعليق الحكم). تُستخدَم هذه اللفظة لتشير إلى صرف النظر عن أي تساؤل عن المصدر أو عن وجود العالم الواقعي عندما يكون المرءُ بصدد محاولة الوصف الدقيق للظواهر الذاتية.

ومجمل القول أن ريكور يذهب إلى أنه إذا كان للفينومينولوجيا أن تحقق رسالتها بوصفها شارحة الخبرة، بوصفها العلم الذي يشرح حِس هذا العالم لدينا جميعاً"، كما يقول هسرل[1]، فلن يمكنها أن تتحقق إلا كهرمنيوطيقا. ومادامت مثالية هسرل تُخضَع لنقد الهرمنيوطيقا فإن كلاً من الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا تظل هي الفرض المسبق للأخرى (Phenomenology and Hermeneutics', p. 101).

البنيوية ومابعد البنيوية والهرمنيوطيقا

إبان الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين واجهت الهرمنيوطيقا تحدياً أشد قوة، جاءها من منهج آخر يَدَّعي المنزلة العلمية: وهو "البنيوية" structuralism. ومرة ثانية يحمل تناول ريكور لهذا الاتجاه في الفكر الفرنسي شاهداً على استراتيجيته التوفيقية. إن التعارض بين البنيوية والهرمنيوطيقا لأمرٌ ظاهر. فالبنيوية، بوصفها مُدَّعيةً للموضوعية العلمية، ترمي إلى الإبعاد، إلى الموضعة، إلى إقصاء الذاتية من منهجها. أما الهرمنيوطيقا فهي في المقابل تؤكد موقعية الملاحِظ وضرورة اعتبار التصورات المسبقة التي لا مناص منها. وبينما البنيوية تُخضِع الدياكروني (التعاقب)

(1) Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie (The Hagu, 1950), p. 177; Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, trans. Dorion Cairns (The Hague, 1960), p. 151.

للسينكروني (التواقت) تعكس الهرمنيوطيقا فيما يبدو هـذه العلاقـة رافعـةً الـتراثَ المتوسَّـط فـوق الرسـالة الاسـتاتيكية (الثابتـة). وبمـصطلح لـساني يمكـن القـول بـأن البنيويـة تـصطفي الـنَّظْم (التركيب) syntax على الدلالة (السيمانطيقا/ علم دلالة الألفـاظ) semantics. وفي مفهوم ريكور للهرمنيوطيقا بوجه خاص يُعَد هذا قلباً للنظام الصحيح. وحيث إن المعنى الممكن يزيد دائماً على دالتـه في أي نظام سينكروني، فقد اقترح ريكور فكرة مزدوجة للتاريخيـة: في التراث، الـذي "ينقـل التأويـل ويُرَسِّـبه"، وفي التأويـل، الـذي "يحفظ التراث ويجدده". يلخص ريكـور الفـروق كـما يـلي: يحمـل التفسير البنيوي (1) على نسـق لاشـعوري (2) يكوِّنـه الاخـتلاف والتقابلات (تباينات دالة مختلفة) (3) باستقلال عن الملاحِـظ. أمـا تأويل المعنى المنقول فيتمثل في (1) استعادة واعيـة (شـعورية) (2) لطبقة تحتية رمزية فائقة التحديد (3) بواسطة مفسِّر يـضع نفـسه في ذات الحقل الدلالي الذي يقوم بفهمه، وبـذلك يـدخل في "الـدائرة التأويلية"[(1)].

---

(1) 'L'explication structurale porte 1) sur un système inconscient 20 qui est constitutué par des différences et des oppositions {par des écarts significatifs} 30 indépendamment de l'observateur. L'interprétation d'un sens transims consiste dans 10 la reprise consciente 2) d'un fond symbolique surdeterminé 3) par un interprète qui se place dans le même champ sémantique que ce qu'il comprend et ainsi entre dans

وعلى الرغم من هذه التنافرات الظاهرة فإن ريكور يستخدم مرة ثانية استراتيجيته في التضمن المتبادل لكي يضم النظريتين معاً. فمن ناحية لا يمكن للبنيوية أن تستغني عن نظرية في التأويل، ذلك أن في قرار التجانسات البنيوية هناك دائماً طبقة متبقية من التماثل السيمانتي (الدلالي) تُمَكِّن من المقارنة. إن "إدراك الشَبَه يسبق الصياغة الشكلية ويؤسس لها". ومن شأن سيمانطيقا تأويلية للمضامين أن تؤسس للنظم البنيوي للتنسيقات[1]. ومن جهة أخرى يذهب ريكور إلى أننا لا يمكن أن نأمل في استعادة المعنى دون بعض الفهم البنيوي. ويتجلى هذا في أوضح صورة حين ننظر في الاشتراك اللفظي (تعدد الدلالات) polysemy للرموز. إن ما يضفي المعنى على الرمز ليس شيئاً كامناً فيه، بل مكانه في اقتصادِ للكل. لا يمكن للمعنى أن يبزغ دون بنية علاقات. هكذا فإن البنيوية تزوِّد الهرمنيوطيقا بشرط ضروري لأي نظرية في التأويل.

وبوسعنا أيضاً أن نجد محاولة الوساطة بين المدخل البنيوي للفرنسيين والتراث الهرمنيوطيقي المرتبط بألمانيا في كتابات الكثير من المفكرين الألمان المعاصرين، وأبرزهم بيتر زوندي P. Szondi

---

le 'cercle herméneutique"'. (Ricoeur, Conflit, p. 58; Conflict, p. 55).

(1) L'appréhension de la similitude précède ici la formalisation et la fonde. ... une sémantique des contenus' 'une syntaxe des arrangements' (Ricoeur, Conflit, p. 60; Conflict, p. 57).

(1971-1929) ومانفريـد فرانـك (-1945) .M. Frank
وبخلاف ريكور الذي يستشهد في الأغلـب الأعـم بهرمنيـوطيقيِّي القرن العشرين، فإن زوندي وفرانك كليهما يـذهبان إلى أن العـودة إلى إسهام شلايرماخر هو أجدى الطرق للجمع بين الهموم البنيوية والهرمنيوطيقية. فهما يريان في الجانب ذي التوجه اللغوي من عمـل شلايرماخر استباقاً لفكرة البنية غـير الشخـصية (اللغـة langue) وتحققها الفردي (الكلام parole)، بينما يمكنهما الربط بـين التنظـير الهرمنيوطيقي التقليدي وبين فكرتـه عـن الفهـم الـسيكولوجي أو التقني (الفني).

الحق أن من المهام التي انشغل بها زوندي محاولة تـشييد نظريـة هرمنيوطيقية أدبية بالتحديد، تقوم عـلى أسـاس شـلايرماخر. وفي مقاله "في الفهم النصي" الذي ربـما يكـون أكثـر مقالاتـه خـصوبة (1962) يبدأ زوندي بملاحظة أنـه في مجـال الأدب يكـون الفهـم هدفاً تأويلياً مخالفـاً للاتجاهـات العلميـة والوضـعية في الدراسـات الأدبية. ورغم ذلك فلم يحاول أحد أن يكتشف ما هـي عـلى وجـه الدقة خصوصيات البحث الفيلولوجي (فقه اللغة) كمقابل للبحث في العلوم الطبيعية والاجتماعية. لهذا تُعَد محاولة زوندي إلى حد كبير هي المحاولة الأولى لتحديـد هـذه التمييـزات الـضرورية. يـذهب زوندي إلى أن المعرفة الفيلولوجية تختلف عـن بـاقي أنـواع المعرفـة لأنها "فهم متجـدد عـلى الـدوام" (perpetuierte Erkenntnis). وهو لا يعني بذلك فحسب أنها يتم تغييرها في ضوء الآراء الجديدة

والكشوف الجديدة_ فذلك يسري على كل أفرع المعرفة_ بل يعني أيضاً أن شرط وجودها هو الرجوع الدائم للفهم ذاته. ليست مهمة الدراسات الفيلولوجية نقل معرفة بشيء، وهو ما تفعله المباحث الأخرى، بل مهمتها أن تحيل القارئ إلى عملية المعرفة (العِرفان/ الإدراك) cognition. إن البنية الانعكاسية التي يقترحها زوندي تجعل نظريته قريبة من نظرية ريكور. إلا أن ما يجعل شلايرماخر وثيق الصلة بمسألة صهر الفكر الفرنسي الحديث بالهرمنيوطيقا هو توكيده على هرمنيوطيقا مادية. وبخلاف معظم معاصريه الذين كانوا يرون الكلمات واللغة مجرد حامل أو وعاء لنقل الأفكار، يؤكد شلايرماخر على القيود التي يفرضها الجنس الكتابي، والشكل الشعري، والحرف. وإن توكيده على الحرف لَيجعل منه في نظر زوندي رائداً لمختلف ضروب مابعد البنيوية ويومئ إلى توافق أساسي بين النظرية الفرنسية والألمانية.

يختلف مشروع فرانك لدمج النظرية الفرنسية والألمانية في وجهين: أولاً أنه أقل انشغالاً بهرمنيوطيقا أدبية بالتحديد وأكثر تركيزاً على الانسجام الفلسفي. ثانياً، حيث إن فرانك يتفق مع انتقادات مابعد البنيوية للبنيوية، فإن عمله، بخلاف محاولات ريكور الأسبق، مركزة بالدرجة الأولى على كيف يمكن إدماج الفكر بعد البنيوي في مشروع هرمنيوطيقي. من جهة تاريخ الفلسفة يبين فرانك أن مابعد البنيوية والهرمنيوطيقا تجمعهما أشياء كثيرة: فكلاهما يتشاركان مشكلات التفلسف في حقبة بعد هيجلية، وبعد

نيتشوية، وبعد هيدجرية، وكلاهما يأخذان في الاعتبار غياب القيم الترانسندنتالية، وكلاهما يدركان أن الذات لم تعد سيدةً في بيتها. يلاحظ فرانك أيضاً أن كلتا الفلسفتين مدينة للتراث الألماني، ليس فقط لنيتشه وهيدجر الرائدين المشتركين الأكثر وضوحاً، بل أيضاً لفلسفة اللغة عند همبولت وشلايرماخر وشتاينهولز. إلا أن مابعد البنيوية، والهرمنيوطيقا يتباعدان كثيرا في رؤيتهما للحوار أو المحادثة. يؤسس فرانك، مستنداً إلى نظرية شلايرماخر التأويلية، فكرة الحوار بوصفه نشاطاً فردياً وعاماً في آن معاً. إنها عمومية فردية (individuelles Allgemeines). إن الفهم لَيكون مستحيلاً بدون شفرة فوق_شخصية مشتركة. غير أنه يكون مستحيلاً أيضاً بدون التشييد والتحقيق الفردي لتلك الشفرة.

إذا قبلنا هذا التحليل فإن ضروباً كثيرة من مابعد البنيوية والهرمنيوطيقا تقع في شراك متشابهة. ذلك أنه في تركيزها على الشفرة، أو "مادية" اللغة، أو التراث كقوة مطلقة تبتلع البعد الإنساني، الذاتي، الفردي، ربما تنسى النظرية الحديثة أهم درس من دروس أسلافها الرومانسيين. ورغم أن جادامر، في رأي فرانك، يتردد بين فكرة مجدَّدة من روح العالم الهيجلية وبين نزعة ذاتية متهورة، فإن بالإمكان إنقاذ تأويليته بالالتفات إلى عمل جاك لاكان J. Lacan وجاك دريدا J. Derrida، ممثلَي الفكر بعد الحداثي المختارَين لدى فرانك. إن الشيء الذي وجده فرانك قيماً ومتشابهاً في عمليهما هو توكيدهما على الطبيعة التخمينية (الحدسية) للموقف

الحـواري، واللاتماثـل الكئـود المتعلـق بكـل مواجهـة بـين ذاتـين متحدثتين، هذا الاستناد على التخمين يستدعي فكـرة شـلايرماخر عن الاستشفاف divination وتوكيده على الجوانب الفردية (التقنية والسيكولوجية) للفهم. ولئن كان هذا المنظور لا يزودنا بالـصواب في التفسير الذي يعد ضروريـاً لـدى الهرمنيوطيقـا الأكثـر تقليديـة (بتي، هيرش)، فإنه أيضاً لا يفـتح مـسارب الطوفـان للاعتباطيـة الكاملة التي يعتنقها بعض دعاة مابعد الحداثة الأكثـر تعجرفـاً. إن الفرضيات، فيما يشير فرانك، هي دائماً مدفوعة motivated، وبهذا المعنى فهي أيضاً قد تُـستدعَى لـشيء مـن المحاسـبة. وفي التحليـل الأخير فإن التجديد وفهم التجديد إنما يتأسسان في الذات، ولـيس في اللعب العشوائي لِبِنية. ويعتقد فرانك أن بوسعه أن يحمل لاكان ودريدا على تأييد هذه الدعوى. ورغم أن الـبعض قـد يحكـم عـلى عمـل فرانـك لهـذا الـسبب بأنـه ترويض لمابعـد الحداثـة وتجـذير للهرمنيوطيقا، فقد نجح، كما لم ينجح أحد من المفكرين المعاصرين، في تقـديم مـضمارٍ يمكـن فيـه للفكـر الهرمنيـوطيقي أن يـدخل في علاقات مثمرة مع التيارات النقدية الأخرى.

***

كتب أخرى للمؤلف

- مدخل إلى العلاج النفسي الوجودي (ترجمة)، رولو ماي، وإرفين يالوم، مراجعة أ.د غسان يعقوب أستاذ علم النفس بالجامعة اللبنانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1999
- العلاج المعرفي والاضطرابات الانفعالية (ترجمة)، آرون بِك، تصدير د.آرون بِك، مراجعة أ.د غسان يعقوب أستاذ علم النفس بالجامعة اللبنانية، دار النهضة العربية، بيروت، 2000
- دلالة الشكل، دراسة في الإستطيقا الشكلية وقراءة في كتاب الفن، دار النهضة العربية، بيروت، 2001
- الفن، كلايف بِل (ترجمة)، مراجعة وتقديم أ.د ميشيل متياس، أستاذ الفلسفة وعلم الجمال ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الكويت، دار النهضة العربية، بيروت، 2001
- الدليل التشخيصي والإحصائي الرابع للأمراض النفسية (ترجمة بالاشتراك مع أ.د أمينة السماك، أستاذ علم النفس)، الرابطة الأمريكية للطب النفسي، دار المنار الإسلامية، الكويت، 2001

- علم النفس الثقافي- ماضيه ومستقبله، مايكل كول (ترجمة بالاشتراك مع أ.د كمال شاهين أستاذ اللغويات)، دار النهضة العربية، بيروت، 2002
- مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، 2003
- صوت الأعماق- قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت، 2004
- مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس إيرل (ترجمة، مراجعة أ.د يمنى طريف الخولي رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة)، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، كتاب رقم 962، القاهرة، 2005
- العولمة- من زاوية سيكولوجية، دار النهضة العربية، بيروت، 2006
- مادة "نظرية التأويل" Hermeneutics في موسوعة كمبردج للنقد الأدبي (ترجمة، مراجعة أ.د ماري تريز عبد المسيح أستاذ الأدب الإنجليزي كلية الآداب جامعة القاهرة)، المجلد الثامن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006

- المغالطات المنطقية - طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007
- عزاء الفلسفة، بوئثيوس (راجعه على اللاتينية أ.د أحمد عتمان أستاذ الأدب اللاتيني واليوناني بكلية الآداب جامعة القاهرة)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2007
- ألوانٌ من النسبية، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2008
- حكايات إيسوب (ثنائي اللغة)، دار النهضة العربية، بيروت، 2008
- التأملات: ماركوس أوريليوس (ترجمة ودراسة)، راجعه على اليونانية أ.د أحمد عتمان، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2010
- مغالطات لغوية- الطريق الثالث إلى فصحى جديدة- مراجعات في فقه اللغة العربية، دار رؤية للنشر، 2016
- الأورجانون الجديد، فرنسيس بيكون (ترجمة)، دار رؤية للنشر، القاهرة 2013
- أوهام العقل- قراءة في "الأورجانون الجديد" لفرنسيس بيكون، دار رؤية للنشر، 1016
- نغم الأفكار، دار الفارابي، بيروت، 1997
- ديوان النثر، دار الفارابي، بيروت، 1997
- إبكتيتوس: المختصر (ترجمة ودراسة)، دار رؤية للنشر، 2015
- فقه الديمقراطية، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2012
- النفس ودماغها، كارل بوبر وجون إكلس، (ترجمة وشرح)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2012
- مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، جون هيل (ترجمة وشرح)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2017

- وهم الثوابت، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2017
- سطوة العواطف، دافيد ساندر (محرر)، ترجمة أ.د طلعت مطر (مراجعة وتقديم)، دار رؤية، القاهرة، 2017
- الحنين إلى الخرافة، دار رؤية للنشر، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2018
- الفلسفة طريقة حياة- التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، بيير هادو (ترجمة وشرح)، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2019
- الاستشارة الفلسفية، دار رؤية، القاهرة 2021
- شجون النثر (تحت الطبع)
- المؤلف حائز على جائزة أندريه لالاند في الفلسفة، وجائزة الدولة التشجيعية في الفلسفة لِعام 2005



قائمة الإصدارات

اسم الكتاب	المؤلف	سنة النشر
المرجعية الشيرازية في الفكر الشيعي	محمد يسري أبو هدور	2020
تحليل المشكلات اليومية	جيروم.ج. ت. فتحي أبو العينين	2020
النظرية النقدية الغربية إشكاليات التلقي العربي	سليمة عذاوري	2020
مطارحات في العقل والتنوير (عبد الوهاب المسيري نموذجاً)	بشير ربوح	2020
مفهوم الأخلاق عند رسل	محمد محمد مدين	2020
معارك العمران	سمير غريب	2020
الحرية والليبرالية	منوبي غباشي	2020
إيضاح الكفر المباح	زكريا أوزون	2020
جناية البخاري	زكريا أوزون	2020
التفكير في زمن التكفير	بثينة الجلاصي	2020

اسم الكتاب	المؤلف	سنة النشر
مفهوم العدالة (فلسفة مايكل ولتزر السياسية)	حمدي الشريف	2020
أدب الأحلام وأحلام الأدب	إبراهيم أزوغ	2020
المكان في النص السردي العربي (البنية والدلالة)	مبروك دريدي	2020
الاسطوغرافيا	خالد طحطح	2020
آلهة فوق الخشبة (الدين ومسرحة المقدس)	ماجد الأميري	2020
أدبية القصة القصيرة (دراسات في نماذج قصصية)	علاوة كوسة	2020
الأدب العربي (دراسة في ضوء نظرية الأجناس)	محمد كريم الكواز	2020
العبد والرعية (العبودية والسلطة والدين في العالم العربي)	محمد التاجي د. مصطفي النحال	2020
المنهج النقدي عند ابن حجر العسقلاني	أحمد عليوي صاحب	2020
صيرورة العدالة وسقوط الميزان الإلهي (دراسة في فلسفة مايكل ولتزر السياسية)	حمدي الشريف	2020
إشكالية الأنسنة في فكر ميرتشيا إلياده	سميرة بوغرارة	2020
التحليل الدلالي في القرآن (مباحث معجمية ودلالية)	عبد الرحمن طعمة/ عمرو عطيفي	2020
حياة صلاح الدين الأيوبي في الاستشراق البريطاني	هاملتون جب ت. ناصر الملا	2020

جهاز المناعة الأيديولوجية

" ومادامت الفكرةُ الجديدة مؤيّدةً بالأدلة العلمية الصحيحة؛ فإن من واجبنا (الفكري والأخلاقي) أن نثبِّط لها من جهاز مناعتنا الأيديولوجية ونتقبلها كتفسيرٍ أفضل للظاهرة. علينا أن نَعي بجهاز مناعتنا الأيديولوجية ونشدّ به إلى حيز الشعور، فنحكمه ولا يحكمنا، ونملكه ولا يملكنا. ومن اقتصاد الجهد والوقت أيضًا أن نَصرف جهودَنا إلى تربية نشء جديد على المنهج العلمي والفكر النقدي وتقديس الدليل. فالمؤدلَجُ المُسِنُّ، الذي تَربّى في حِجر الخرافة والتفكير السحري، هو ضلعٌ أعوجُ لا سبيلَ إلى تقويمه، ومن ادخّار الطاقة أن تترك ورقته الذاوية في ذمةِ الريح. أما البراعم الناشئة فهي الملاذ والأمل. دَع المؤدلَجين الكبارَ يموتون على خَرَفهم الواحد تلوَ الآخر وينشأ جيلٌ جديدٌ منذ البداية على تَقَبُّل التفسير العلمي للظواهر دون مشقةٍ ودون عَناء. "



الغلاف: حسين جبيل



ISBN 978-977-499-451-7
9 789774 994517